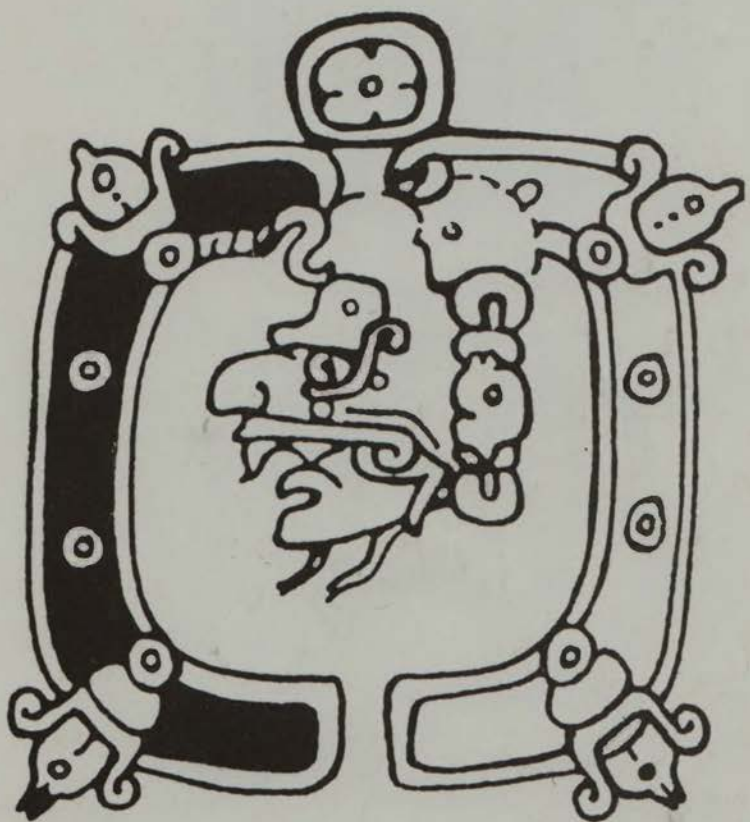
MIGUEL LEÓN-PORTILLA

TIEMPO Y REALIDAD EN EL PENSAMIENTO MAYA

Ensayo de acercamiento



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

TIEMPO Y REALIDAD
EN EL PENSAMIENTO MAYA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Serie de Culturas Mesoamericanas: 2

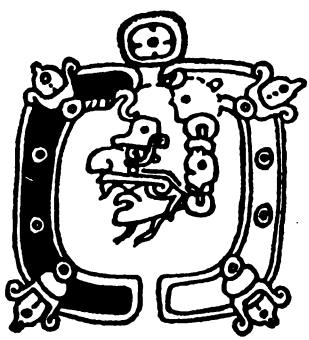
MIGUEL LEÓN-PORTILLA

TIEMPO Y REALIDAD EN EL PENSAMIENTO MAYA

ENSAYO DE ACERCAMIENTO

Prólogo de J. ERIC S. THOMPSON
Apéndice de ALFONSO VILLA ROJAS

[EDICIÓN AUMENTADA CON NUEVO APÉNDICE ACERCA DE RECIENTES APORTACIONES SOBRE EL TEMA DE ESTE LIBRO]



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
MÉXICO 1994

Primera edición: 1968
Segunda edición: 1986
Tercera edición: 1994

DR © 1994, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria. 04510 México, D. F.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

Impreso y hecho en México

ISBN 968-837-593-4

A la memoria del Dr. Manuel Gamio
(1882-1960)

ADVERTENCIA

NUEVAS APORTACIONES SOBRE EL TEMA DE ESTE LIBRO

Casi un *katún*, veintena de años, ha transcurrido desde la primera aparición de este trabajo en 1968. A partir de entonces han ido en aumento las investigaciones sobre el tema de tiempo y espacio en el pensamiento maya. En comentarios bibliográficos y en libros y artículos, distintos estudiosos han "dialogado" de diversas formas con lo que aquí he expuesto. Podría decirse que, aun cuando sea a veces desde perspectivas muy distintas, se mantiene vivo el propósito de penetrar en éste y otros aspectos claves de lo que fue la visión del mundo, *la filosofía*, de los sacerdotes y sabios mayas.

Por ello, al pedírseme una reimpresión de este libro, agotado desde hace varios años, me plantée la posibilidad de rehacerlo, tomando en cuenta lo aportado por otros, para entrar así de nuevo en el diálogo sobre lo mucho que significó tiempo y espacio en la conciencia del hombre maya. Rehacer el libro sonaba atractivo pero era tarea difícil: precisamente requería de tiempo. Y, por estar enfrascado en otros trabajos, para esto me faltaban a la vez tiempo y espacio. Hube así de aceptar que, puesto que lo mejor es enemigo de lo bueno, más que rehacer el libro, podría referirme al menos en forma sucinta a las principales de entre esas aportaciones sobre este mismo tema. Con tal propósito he preparado, a modo de Apéndice II, un comentario en el que abarco tales aportaciones bajo los siguientes rubros: *Valoraciones del significado del tiempo y espacio en ediciones recientes de textos mayenses de la tradición prehispánica; Significado de tiempo y espacio en obras acerca de grupos mayenses contemporáneos; Publicación de textos mayenses actuales tocantes al tema espacio-tiempo; Trabajos en los que se analizan desde otras perspectivas estos mismos conceptos* y *¿Una nueva*

interpretación de las interrelaciones entre los rumbos del espacio cósmico y *el comportamiento del sol?*

En realidad no han sido pocos los investigadores que han vuelto a fijar su atención en la gama tan grande de connotaciones inherentes a los conceptos mayenses de tiempo y espacio. Entre tales estudiosos recordaré aquí a Evon Z. Vogt, Munro S. Edmonson, Dennis y Bárbara Tedlock, Alfonso Villa Rojas, Gary H. Gossen, Roberto D. Bruce, Javier Romero, Mercedes de la Garza, John Carlson, Franz Tichy, Anthony F. Aveni, Johanna Broda, Robert M. Carmack, Nancy M. Farris, Gordon Brotherston, Clemency Coggins, Victoria R. Bricker y Mercedes López Baralt. En el Apéndice II, que he preparado para esta nueva edición, atiendo a sus principales recientes aportaciones.

Al lector interesado en lo que toca al tema del tiempo —si dispone de tiempo— sugiero se acerque a este nuevo Apéndice II, una vez leído el presente libro. La intención es retomar allí "el diálogo" y valorar lo que se ha expuesto, y que me atrevo a adelantar, corrobora, casi siempre, lo que en este "ensayo de acercamiento" había podido ya vislumbrarse.

Ciudad Universitaria
Julio de 1985

MIGUEL LEÓN-PORTILLA

A MANERA DE PRÓLOGO

Mucho estimo el honor que me hace al pedirme una introducción a su estudio sobre el concepto maya del tiempo. He tratado de satisfacer sus deseos, pero después de varios intentos me ha parecido más fácil escribirle esta carta abierta. En parte es congratulatoria, pero en parte también, como usted lo verá, es una especie de apologia pro vita mea, *al menos respecto de esa parte de mi vida relacionada con el estudio de la filosofía maya del tiempo.*

Primeramente permítame felicitarlo por haber ampliado su interés hasta abarcar este muy especializado campo del tiempo entre los mayas. Valientemente combate usted contra una de las más grandes deficiencias de la investigación moderna, o sea contra la tendencia de saber cada vez más y más acerca de menos y menos. Como una víctima de este proceso, en cierto modo me siento como un pecador reincidente que felicita a un santo que ha superado la tentación. Hace cuarenta años, en mi primer trabajo en el Field Museum de Chicago, tenía a mi cargo cuanto se refiere a la arqueología y etnografía desde el Río Grande hasta la Tierra del Fuego; desde entonces parece que hubiera estado mirando con complacencia cómo se constreñían las fronteras de mi interés. Pero, ¡ay!, la estridencia del canto del gallo no guarda proporción con la pequeñez del montón de basura encima del cual se mueve. Al actuar contra esta moderna tendencia, pone usted un ejemplo que espero otros habrán de seguir.

Permítame también hacerle llegar mis más cordiales felicitaciones por su muy penetrante estudio de la filosofía maya del tiempo; abunda en nuevas formas de comprensión. Ha contemplado usted este viejo problema desde un nuevo punto de vista, el de la atmósfera más clara de las alturas en que se nutrió la cultura náhuatl.

Tal vez sea el pesimismo de muchos años de estar jugando a las escondidas con la realidad maya lo que me fuerza a susurrar para nosotros dos una palabra de alerta, la cual, así lo espero,

sus oídos serán lo suficientemente agudos y los míos estarán lo suficientemente cerca, para escucharla. Me temo que tanto sus intentos como los míos de estudiar la filosofía maya del tiempo, quedarán lejos de alcanzar éxito completo. Tan irracional es quizás esperar una comprensión satisfactoria del aura mística y emocional de la filosofía maya del tiempo por parte de una creatura de la cultura occidental del siglo XX, *como lo sería esperarla respecto de un estudio balanceado, lleno de simpatía y penetración acerca del éxtasis de San Francisco, salido de la pluma de un ateo militante de nuestra edad materialista. Nuestras perspectivas distan mucho de las que tuvieron los mayas y, para remate de este tremendo obstáculo, está el hecho de que existan tantos aspectos del problema tan imperfectamente conocidos o tan completamente ignorados por nosotros. El estudioso ateo de la vida de San Francisco dispone para su objeto de fuentes incomparablemente más ricas que las que nosotros podríamos soñar en tener para el nuestro.*

Hace muchos años, con arrogancia no justificada comparé mi ambivalente posición como estudioso de los mayas, reclamando mi lugarcito, aunque ajeno a su ambiente filosófico, con la del humilde donante cuyo retrato recibía el privilegio de aparecer en un ángulo de una de esas grandes pinturas religiosas del temprano renacimiento, hecha por encargo suyo. Quise expresar así que, en el mejor de los casos, tanto el estudioso como el donante no eran realmente parte del tema central de la pintura, aunque recibían al menos el honor de una simbólica participación a distancia dentro del conjunto. Pero de hecho me estaba yo atribuyendo un rango muy elevado. Ni usted ni yo alcanzaremos, respecto de los misterios mayas, la comprensión que tuvo en su contexto el arrodillado donante en esa edad de la fe. Temo que nosotros nunca alcanzaremos siquiera un rincón dentro de la pintura.

Tal vez he sido excesivamente pesimista al describir nuestros problemas y la habilidad de usted para afrontarlos. Mi percepción emocional de los misterios mayas siempre estará desde esta orilla de la profunda quebrada que separa a la cultura maya de la nuestra. Nunca podré esperar ser un participante como lo fue aquel donante arrodillado que estuvo a la vez fuera de esa escena particular de un misterio o de un milagro, pero que al mismo tiempo fue un actor dentro de ella. Usted tal vez no tenga que permanecer tan lejos, en un extremo tan distante;

sus estudios nahuas podrán mostrarle algún sinuoso sendero para trasponer la quebrada y alcanzar la otra orilla.

Los Ah Beeob *fueron oscuras deidades mayas o, más probablemente, aspectos oscuros de dioses bien conocidos. Su nombre significa "Los del camino" y su atributo era quitar obstáculos a los caminantes. Libren de obstáculos el camino a sus pasos de exploración.*

Con mis mejores deseos.

J. ERIC S. THOMPSON

Enero de 1967.

INTRODUCCIÓN

Sabido es que los mayas desde los días de su esplendor clásico fueron maestros eximios en el arte y los afanes de medir el tiempo. Actualmente conocemos la precisión extrema de sus sistemas calendáricos, algo de su cronología y de su saber astronómico, gracias a investigaciones numerosas, desde las iniciadas por Landa hasta las de estudiosos como Förstemann, Goodman, Seler, Spinden, Martínez Hernández, Beyer, Teeple, Morley, Berlin, Barthel, Satterthwaite, Lizardi Ramos y Thompson.

Justamente esos continuados estudios y los que se llevan a cabo sobre otras instituciones de esta cultura, han despertado una nueva forma de interés por investigar el tema del tiempo entre los mayas en relación directa con su pensamiento y su antigua visión del mundo. No se trata ya sólo de enriquecer lo que se conoce acerca de los cómputos calendáricos y las predicciones de carácter astrológico de los sacerdotes y sabios. Otro es el problema objeto de estudio. En pocas palabras podría éste formularse así: ¿qué significación tuvo el tiempo para la conciencia maya en el contexto de su mitología, su pensamiento y, en resumen, en la visión integral del mundo que llegó a desarrollar su cultura?

Ha sido J. Eric S. Thompson quien en las últimas décadas más que nadie ha penetrado en el problema, analizando el complejo de ideas y de símbolos que integran la que él llama "filosofía maya del tiempo". "Es necesario destacar, nos dice, un importante elemento de la civilización maya, su obsesionante preocupación por el tiempo. En verdad puede hablarse de la filosofía maya del tiempo..." [1] Y al ocuparse más directamente de esto mismo en su obra *The Rise and Fall of Maya Civilization*, señala la necesidad de ahondar en la significación

[1] Thompson, J. Eric. S., "The Character of the Maya", en *Proceedings of the xxxth International Congress of Americanists*. London, published by the Royal Anthropological Institute, 1952, pp. 37-38.

que dieron los mayas al tiempo, como condición para lograr una más adecuada comprensión de su cultura.

> Ningún otro pueblo en la historia, escribe allí, ha tenido un interés tan absorbente por el tiempo como los mayas, y ninguna otra cultura ha desarrollado jamás en forma semejante una filosofía para abarcar un tema tan desusado ... [2]

El propósito de este trabajo es precisamente proseguir la línea de investigación emprendida por Thompson. Para ello hemos tomado en cuenta lo alcanzado por él y por otros distinguidos mayistas, así como lo que hemos podido allegar con base en las inscripciones y otros testimonios arqueológicos, y en los códices y textos indígenas más tardíos que reflejan o consignan algo de lo que fue el antiguo pensamiento maya acerca del tiempo. [3]

Como marco introductorio a este estudio creemos necesario recordar al menos unos cuantos datos plenamente comprobados y notoriamente impresionantes acerca de los conocimientos cronológicos y astronómicos de los mayas. Ayudará esto a entrever la magnitud de la que fue su insistente preocupación. El siguiente paso, o sea el análisis de complejos de símbolos, de los glifos ya descifrados de connotación temporal y aun de los más tardíos textos de contenido mitológico, religioso y calendárico, se dirige a la búsqueda de la esencia y el sentido de ese empeño que aparece tan directamente relacionado con el meollo de la visión maya del mundo a través de las principales etapas de su evolución cultural.

Es cierto que en la tarea que nos proponemos habremos de tropezar con no pocos problemas hasta ahora no resueltos sa-

[2] Thompson, J. Eric S., *The Rise and Fall of Maya Civilization*, Norman, University of Oklahoma Press, 1954. Véase asimismo su apéndice 4, "Maya calculations far into the past and into the future", en *Maya Hieroglyphic Writing*, New Edition, Norman, University of Oklahoma Press, 1960, pp. 314-316.

[3] Instrumento indispensable para el estudio de inscripciones y glifos de connotación temporal y de sus diversas relaciones con la simbología religiosa y mitológica maya nos lo ofrecen, además de la ya citada obra de Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, los dos siguientes trabajos fundamentales: Zimmermann, Günter, *Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften*, Hamburg, Universitat Hamburg, Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandkunde, vol. LXVII, Reihe B, 1956. Thompson, J. Eric S., *A Catalog of Maya Hieroglyphs*, Norman, University of Oklahoma Press, 1962.

tisfactoriamente. El mismo Eric Thompson, al que agradezco la lectura de este trabajo así como sus valiosas sugerencias y rectificaciones, reitera cuán difícil es "esperar una comprensión satisfactoria del aura mística y emocional de la filosofía maya del tiempo por parte de una creatura de la cultura occidental del siglo XX". Pero quien pone al descubierto la raíz de los problemas inherentes a todo proceso de comprensión histórica y antropológica, habla también de la posibilidad de "algún sinuoso sendero para trasponer la quebrada y alcanzar la otra orilla". Y de hecho nos muestra él con sus obras que, a sabiendas de la inescapable limitación propia, no es estéril ensayar algunas formas de acercamiento.

Antes que nada hay que reconocer que, en el estado actual de las investigaciones, es imposible establecer adecuadamente un esquema en la evolución del pensamiento mitológico y religioso de los varios grupos que integran el gran tronco cultural de los mayas. Peligrosa ingenuidad sería presuponer que fueron una e idéntica la visión del mundo y las concepciones religiosas de quienes vivieron en las distintas áreas y en los diversos periodos que abarca la que genéricamente se conoce como "cultura maya". Así el solo tema de su evolución plantea ya un cúmulo de problemas.

Sin embargo el reconocimiento de estas y otras circunstancias adversas no invalida la existencia de una rica serie de testimonios indígenas, posible sendero que lleva a ahondar en las tal vez distintas formas de significación que tuvo para los mayas el tema del tiempo. Nos atrevemos así a pensar que un acercamiento a ésta su "obsesionante preocupación", sin solución de continuidad en el ámbito maya, podrá arrojar alguna luz sobre el problema mismo de las variantes y las afinidades en las distintas etapas y áreas en que floreció esta cultura. Como habremos de verlo, a pesar de todas las diferencias en los estilos, en la simbología y en otros patrones e instituciones de los distintos grupos mayances, su interés por el tiempo jamás desapareció. Esta afirmación es válida por lo menos desde el momento de la erección de las primeras estelas en el periodo clásico, hacia el siglo III d. de C., hasta el de la redacción de los códices que conocemos de la etapa postclásica y hasta los años de la colonia, cuando comienzan a transcribirse en maya yucateco y con escritura latina las profecías de los *katunes* y otros muchos textos calendáricos, contenidos en obras como los libros de *Chilam Balam* y otras

recopilaciones procedentes de Chiapas y Guatemala.[4] Más aún, como lo muestran los datos etnohistóricos reunidos por el profesor Alfonso Villa Rojas, y que aquí se incluyen como apéndice, no pocos rasgos, al parecer esenciales en la concepción prehispánica maya del espacio y el tiempo, subsisten entre grupos contemporáneos pertenecientes a esta misma familia.

Por ser el tema del tiempo, como lo reitera Evon Z. Vogt, "un rasgo de patrón cultural clave"[5] en la evolución de los grupos mayances, el estudio de sus connotaciones ayudará a ahondar en algo que bien puede contarse entre lo más arraigado del simbolismo y las formas de conceptuación inherentes a lo que fue tal vez núcleo original de la visión maya del mundo. La búsqueda de ese posible denominador común, subyacente a las diferencias debidas a evoluciones locales distintas o a influjos externos, se justifica todavía más si se toma en cuenta que, en las diversas etapas de la secuencia cultural maya, el pensamiento mitológico y las prácticas religiosas aparecen siem-

[4] Prueba más reciente de este sostenido interés la ofrecen los hallazgos de textos de parecido contenido y de calendarios, según la tradición mayance, en uso actualmente entre grupos de muy distintos lugares. Citaremos aquí únicamente el descubrimiento de *Chilam Balam de Tusik* llevado a cabo en 1936 por el profesor Alfonso Villa Rojas. (Véase: Villa Rojas, Alfonso, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Washington, The Carnegie Institution of Washington, Publication 559, 1945.)

Por lo que toca al conocimiento y empleo de sistemas calendáricos de origen prehispánico, sobre todo en la región de los Altos de Chiapas y Guatemala, véase: Wagley, Charles, *Santiago Chimaltenango*, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteco, 1957, pp. 209-214, y Holland, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963, pp. 33 y 87.

Para un estudio comparativo de los sistemas calendáricos usados por varios grupos contemporáneos de Chiapas y el antiguo calendario maya, véase: Becerra, Marcos E., "El Antiguo Calendario Chiapaneco", en *Revista Universidad de México* (primera serie). México t. v, núms. 29 y 30, 1933, pp. 291-364.

Consúltese asimismo el reciente estudio de Victoria R. Bricker, "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio y el sistema zinacanteco de cargos". En *Los zinacantecos*, Evon Z. Vogt (editor), México, Instituto Nacional Indigenista, 1966, pp. 355-370.

[5] Vogt, Evon Z., "The genetic model and Maya cultural development", en *Desarrollo cultural de los mayas*, ed. por E. Z. Vogt y A. Ruz. México, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional, 1964, p. 35. En relación con el asunto que nos ocupa señala la necesidad de ahondar "no ya sólo en los aspectos técnicos de las realizaciones intelectuales que expresan esta preocupación por medir el tiempo, sino también en los probables orígenes de la misma y en su significación para la vida de los mayas".

pre en relación directa con el calendario y la preocupación cronológica. Buenos ejemplos de investigaciones en las que se busca establecer relaciones entre deidades y símbolos calendáricos presentes en monumentos de la época clásica y posteriormente en los códices mayas, los hallamos en varios trabajos del incansable Eduard Seler y en otros más recientes como el de David H. Kelly sobre la primera aparición o "nacimiento" de algunos dioses mayas en las célebres lápidas de Palenque. [6]

Así, al inquirir sobre el significado de la concepción maya del tiempo en función de su visión del mundo, aunque señalaremos las diferencias en la simbología y el pensamiento a lo largo de su evolución, nos interesa también poder destacar aquellos elementos y rasgos que parecen afines y que quizás constituyen una especie de sustrato común en el ámbito espiritual de estos pueblos. Reconocemos que en la empresa toda cautela y sentido crítico serán pocos. Sin embargo, lo investigado hasta ahora es ya invitación más que atrayente. La recordación preliminar que de los conocimientos cronológicos y astronómicos de los mayas haremos enseguida, ayudará a situarnos más plenamente en el asunto que pretendemos estudiar.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, el pensamiento de los mayas, a pesar de las limitaciones que imponen las fuentes y de la radical suma de diferencias de mentalidad y comprensión, ofrece la posibilidad de un acercamiento a concepciones distintas y ciertamente extraordinarias sobre el mismo viejo tema: el tiempo, que de tantas formas ha cautivado la atención del hombre, ser temporal por excelencia, porque viviendo en el tiempo, tiene conciencia de ello y en momentos de excepción descubre que hay en esto más de un misterio.

Y dejo, una vez más, constancia de mi agradecimiento a J. Eric S. Thompson, Alfonso Villa Rojas y Demetrio Sodi que leyeron y comentaron el manuscrito del presente trabajo; y a Víctor Manuel Castillo Farreras a quien se debe la reproducción de los glifos y demás ilustraciones.

15 de abril de 1967
Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional

[6] Kelly, David H. "The Birth of the Gods of Palenque". En *Estudios de Cultura Maya*, vol. v, pp. 93-134. Véase asimismo Seler. "Maya Handschriften und Maya Götter" en *Gesammelte Abhandlungen*. vol. I, pp. 357-366 y "Ueber die Namen der in der Dresdener Handschrift angebildeten Maya-Götter", *ibid.*, pp. 367-389.

I. LOS AFANES CRONOLÓGICOS DE LOS MAYAS

Comencemos por recordar al menos lo más sobresaliente de los conocimientos matemáticos de los mayas, considerados como obvio instrumento de sus cómputos calendáricos y sus afanes astronómicos. La matemática maya, aunque no rebasó el campo de la aritmética y la geometría, se presenta desde los comienzos del periodo clásico en posesión de dos descubrimientos extraordinarios, estrechamente relacionados entre sí: el de concepto de cero, principalmente en cuando símbolo de completamiento, y el de un sistema vigesimal de numeración en que las unidades adquieren un valor en función de su posición.[7] Dueños de estos hallazgos, los mayas llegarían a desarrollar en toda su compleja precisión sus varios cómputos del tiempo. Entre éstos ocupan lugar especial los referentes al año solar, a la duración de lo que ahora llamamos revolución sinódica de Venus y a los periodos de lunación, juntamente con la elaboración de tablas que permitían predecir los eclipses. Su saber matemático hizo también posibles el registro de cualquier fecha en su llamada "cuenta larga" o sistema de la "serie inicial", y lo que es más importante, las correspondientes fórmulas de corrección para ajustar y correlacionar con distintos ciclos astronómicos las fechas expresadas en función de su calendario.

Actualmente sabemos, por la inscripciones en estelas erigidas en los primeros siglos de la era cristiana, que fueron los mayas quienes antes que nadie en la historia de la cultura se valieron ampliamente de un símbolo afín a nuestro concepto de cero y asignaron en forma constante un valor a los números en función de su posición[8] (figura 1). Para encontrar algo paralelo

[7] Sobre los diversos estudios y controversias acerca del sentido del concepto y del glifo de cero entre los mayas, véase el cuidadoso análisis que hace César Lizardi Ramos, "El cero maya y su función", en *Estudios de Cultura Maya*, vol. II, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional de México, 1962, pp. 343-353.

[8] Entre las más antiguas inscripciones calendáricas mayas que dan testimonio

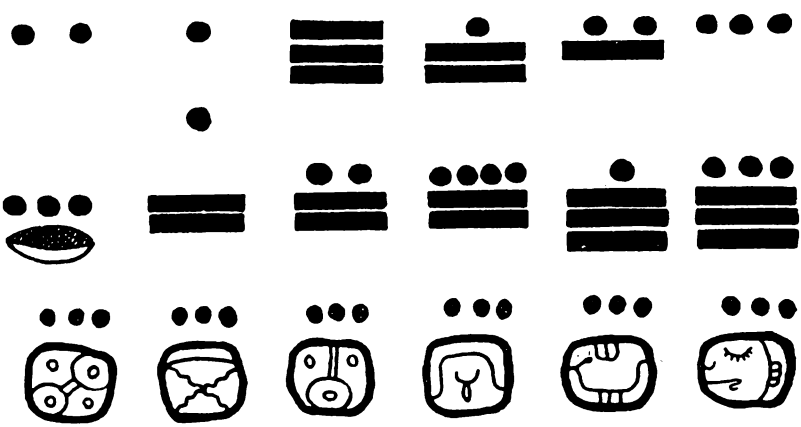


Figura 1. Un ejemplo del uso de los numerales en una tabla de multiplicación y almanaque adivinatorio en el *Códice de Dresde* (44-b). Comenzando en el extremo superior derecho y leyendo de arriba hacia abajo, aparecen los siguientes guarismos y glifos: 3. 18. 3 *Cimi*; 7. 16. 3 *Kan*; 11. 14. 3 *Ik*; 15. 12. 3 *Ahau*; 1. 1. 10. 3 *Etznab*; 2. 3. 0. 3 *Lamat*

en el Viejo Mundo hay que aguardar hasta el siglo VIII d. de C., tiempo en el que sabios indostánicos llegan a la concepción del cero dentro de un sistema decimal de numeración. Europa no se haría dueña de estos descubrimientos sino muchos siglos después gracias a la civilización musulmana que comenzó a difundirlos a través de España.

Dentro ya del campo de la cronología, varios son los aciertos igualmente extraordinarios a que llegaron los mayas. Al parecer, como lo nota Thompson, sus sabios "concebían el tiempo como

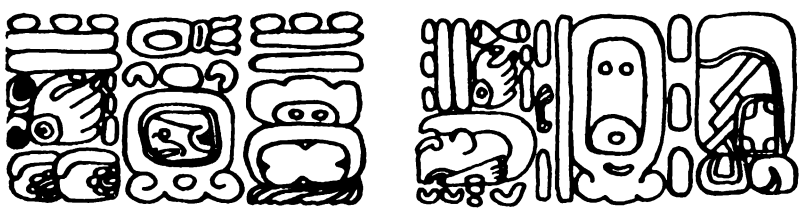
de esto cabe mencionar la de la Placa de Leyden que consigna una fecha correspondiente al año 320 d. de C.; la de la estela 9 de Uaxactún (328, d. de C.) y la más recientemente descubierta estela 29 de Tikal (292 d. de C.)

De una época inmediatamente anterior al periodo clásico, en regiones cercanas al área maya, provienen otras inscripciones calendáricas en las que parece haberse adoptado ya el valor de los números en función de su posición: la estela C de Tres Zapotes (Veracruz) con la fecha probable 31 a. de C., la estatuilla de Tuxtla (año 162 d. de C.), así como entre otras estelas provenientes del área cultural de Izapa (Chiapas), la encontrada en El Baúl (Guatemala) con una data 256 años anterior a la de la estela 29 de Tikal.

Testimonios son éstos, al igual que los del antiguo horizonte de Monte Albán I en Oaxaca, con inscripciones calendáricas en las "estelas de los danzantes", que parecen apuntar a la aparición y temprana difusión en el ámbito de Mesoamérica del que llegaría a ser arraigado empeño por medir el tiempo, arte y ciencia que habrían de desarrollar más que nadie los sacerdotes y sabios de las tierras bajas de área maya.

algo sin principio ni fin, lo que hacía posible proyectar cálculos acerca de momentos alejados en el pasado sin alcanzar jamás un punto de partida". [9] Prueba de ello, entre otros ejemplos, la ofrecen dos cómputos especialmente impresionantes aducidos por el mismo autor:

> En una estela de la ciudad de Quiriguá computaciones precisas señalan una fecha de hace más de noventa millones de años y en otra estela del mismo lugar la fecha alcanzada se remonta a cerca de cuatrocientos millones de años. Y se trata de cálculos que establecen correctamente las posiciones precisas de los días y los meses . . . [10] (figura 2).



a b

Figura 2. Cómputos de fechas remotas en el pasado, según Thompson. *a*) De la estela F de Quiriguá con la fecha *1Ahau 13 Yaxkin*: 91,683,930 años hacia el pasado. *b*) De la estela D de la misma Quiriguá, con la fecha *7-Ahau 3-Pop*: unos 400,000,000 de años antes de la erección de este monumento

Pero conjuntamente con esta original concepción de un tiempo sin límites en el pasado o en el futuro,[11] los mayas establecen un punto de referencia, especie de principio de su era cronológica. Así, casi todas las inscripciones calendáricas de sus estelas se computan en función de ese momento de partida que, traducido en términos de nuestro calendario, se sitúa 3113 años anterior a la era cristiana. [12] Este punto de referencia, considerado por varios investigadores, Morley entre otros, como una

[9] Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 149.

[10] Thompson. *The Rise and Fall of Maya Civilization*, p. 23.

[11] Respecto de otros cómputos mayas acerca de momentos remotos en el futuro, véase Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, pp. 314-316.

[12] Numerosos son los ejemplos que pueden recordarse de aniversarios solares, computados en función del momento de referencia original, el *4-Ahau, 8-Cumku* que consigna la data 3113 años anterior a la era cristiana. Entre ellos están los consignados en estelas como la 8 de Piedras Negras, la 9 de Calakmul y la 8 de Naranjo.

base fija en los cómputos cronológicos mayas, [13] más que limitar la concepción de un tiempo sin límites, parece referirse a un evento especialmente significativo que, como lo apunta el mismo Thompson, cabe suponer "era el de la última creación del mundo", [14] o sea el de la edad y sol de los hombres hechos de maíz, según la relación del *Popol Vuh*. [15] Sorprendentemente, la cronología de los mayas de la época clásica se desarrolló así con la creencia en un tiempo infinito y con la adopción de un punto de referencia para llevar a cabo sus cómputos.

Empeñados en registrar el paso del tiempo, los sacerdotes y sabios comenzaron a erigir sus estelas y a registrar fechas que debieron ser para ellos especialmente significativas. A partir de la que se conoce como estela 29 de Tikal, en la que se consigna la inscripción calendárica maya más antigua hasta ahora descubierta, 292 d. de C., la erección de estos monumentos alcanza difusión extraordinaria. En el lapso comprendido entre la fecha antes citada y la de 928 d. de C., que aparece en una tosca estela hallada en S. Lorenzo, cerca de La Muñeca (Campeche), el arte y la ciencia de las inscripciones se hacen presentes en multitud de centros de la vasta zona maya.

El que se conoce como sistema de la "serie inicial" o de la "cuenta larga" alcanza así difusión extraordinaria durante el periodo clásico en casi toda la extensión de las tierras bajas del área maya. Con claridad meridiana se expresan en los monumentos los distintos cómputos por medio de anotaciones en las que el cero y las unidades dentro del sistema vigesimal y en función de su posición registran los distintos ciclos o periodos de tiempo. En lo más alto de la inscripción aparece un gran jeroglífico, el llamado "introductor" inicial de la serie de cómputos. Este jeroglífico está formado por el signo que siempre se incluye de *tun* o del año, acompañado de sus correspondientes afijos y de un elemento central que varía y que es el glifo de la deidad que preside el mes en el que cae la fecha del cómputo. Enseguida leyendo siempre de izquierda a derecha y continuando de arriba abajo, aparecen las distintas unidades en el siguiente orden: primero los *baktunes*, ciclos de 360 x 20 x 20

[13] Morley, Silvanus G. *La civilización maya*. México, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 313.

[14] Thompson. *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 149.

[15] *Popol Vuh, Las antiguas historias del Quiché*. Edición de Adrián Recinos. México, Fondo de Cultura Económica, 1953, pp. 174-176.

días = 144,000; luego los *katunes* (360 x 20 días = 7,200); los *tunes* (360 días); los *uinales* (20 días) y finalmente los *kines* o días.

Casi a simple vista podían así computarse los periodos consignados en determinada inscripción a partir del punto de referencia de su cronología. A su vez éstos y todos los otros ciclos descubiertos por los mayas, los *tunes* o años de 360 días, los años aproximados de 365 días (llamados en ocasiones *haab*), las lunaciones y las revoluciones sinódicas de los planetas, se coordinaban con la cuenta de 260 días, generalmente conocida como *tzolkin*, gracias al empleo de los mínimos múltiplos, comunes a este periodo y a las otras medidas astronómicas.[16] Esta cuenta de 260 días, posesión de todos los pueblos de alta cultura del México antiguo, había llegado a ser para los mayas elemento fundamental en sus cómputos. Para nuestro propósito bastará con recordar aquí que, al expresarse finalmente en términos del mes y del día los distintos periodos computados en las inscripciones, era posible establecer, suprimido el error gracias a las fórmulas de ajuste y corrección, la fecha correspondiente. Ésta quedaba correlacionada, no sólo dentro de un ciclo anual o de un periodo de 52 años, como en el caso del calendario azteca, sino en función de todo el sistema cronológico maya.

El análisis matemático de este hecho permite deducir una conclusión más que sorprendente: las fechas dadas como expresión calendárica según el sistema de la "cuenta larga", jamás volverían a repetirse sino hasta después de un periodo de 374,440 años. Esto, como lo asienta Morley, "es en verdad una admirable proeza intelectual en cualquier sistema cronológico antiguo o de la edad moderna".[17]

Buena ilustración de lo expuesto nos la ofrece el clásico ejemplo de la estela E de Quiriguá en Guatemala[18] (figura 3). Le-

[16] Para una exposición de lo que eran el *haab* y el *tzolkin*, así como de sus interrelaciones, véase Morley, *op. cit.*, pp. 297-306, y Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, Norman, University of Oklahoma Press, 1960, pp. 66-128.

Los sistemas calendáricos equivalentes entre los pueblos de idioma náhuatl, el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli*, han sido estudiados, entre otros, por Alfonso Caso, en "El Calendario Mexicano", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*. T. XVII, núm. 1, México, 1958, pp. 41-96.

[17] Morley, *op. cit.*, p. 321.

[18] Entre otros que se ocupan de este clásico ejemplo, véase, Morley, *op. cit.*, pp. 317-319 y Anders, Ferdinand. *Das Pantheon der Maya*. Akademische Druck und Verlagnstalt, Graz, Austria, 1963, pp. 148-149.

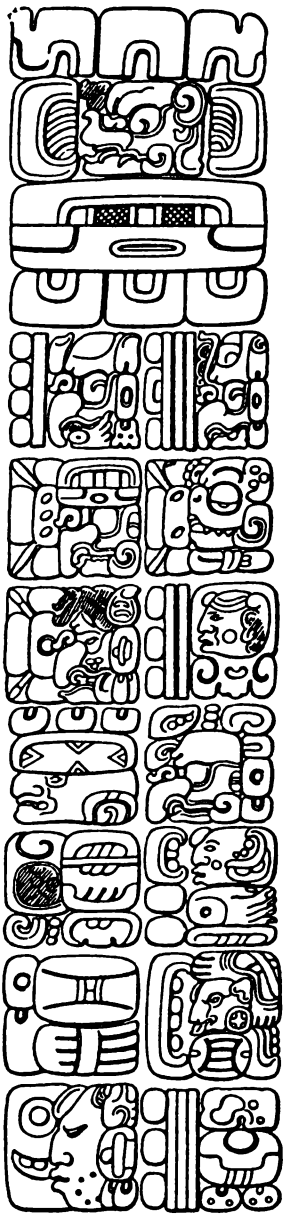


Figura 3. Estela E de Quiriguá, según Morley (costado poniente), con las series inicial y suplementaria. Fecha de la cuenta larga, 9 *baktunes*, 17 *katunes*, 0 *tunes*, 0 *uinales*, 0 *kines*: *13-Ahau 18-Cumku* (771 d. de C.)
Esta inscripción aparece aquí según la simplificación que de ella hizo Morley. En realidad el jeroglífico que representa la fecha *13-Ahau* originalmente se encuentra situado en la línea inmediatamente inferior. Los glifos que en esta representación de Morley están en esa línea inferior, deben ocupar, unidos en un solo bloque, el lugar del *13-Ahau*. (Véase reproducción de esta estela en Maudsley, *Archaeology. Biologia Centrali-Americana*, vol. II, lámina 32)

yendo en ella de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, encontramos los siguientes valores calendáricos:

El jeroglífico introductor de la serie inicial: el signo del año y el del dios que preside el mes correspondiente, que en este caso es el de *Cumkú*.

9 *baktunes* (9 periodos de 144,000 días)	17 *katunes* (17 periodos de 7,200 días)
0 *tunes* (0 periodos de 360 días)	0 *uinales* (0 periodos de 20 días)
0 *kines* (0 periodos de un día)	fecha 13-*Ahau* (computada desde el punto de partida de la cronología)

Sumando los días consignados en la inscripción de esta estela, sabemos que desde el punto de arranque han transcurrido 1.418,000 días. Las anotaciones inferiores de la estela pertenecen a la que los especialistas designan como "serie suplementaria". En ella está indicada, entre otras cosas, la edad de la luna, la posición del mes lunar, así como, en el extremo inferior derecho, el número y el glifo del mes dentro del calendario solar, el *18-Cumkú*, que ha de correlacionarse con el numeral y el signo del día, arriba expresado, o sea el *13-Ahau*. Tenemos así que los 1.418,000 días transcurridos equivalen a la fecha, que por vez primera entonces ocurre, del *13-Ahau, 18-Cumkú*.

A esto habría que añadir que los mismos mayas de la época clásica inscribían también muchas veces otra manera de cómputo, conocida como "serie secundaria" o "números de distancia", concebidos para establecer por adición o sustracción el lugar que correspondía dentro de la cuenta larga a una o varias fechas que no eran término de un determinado periodo. Así, además de disponer de nueva fórmula de relación cronológica, resultaba posible expresar cualquier fecha precisamente en función de su completamiento. Y conviene destacar que esto era de fundamental importancia para los mayas ya que sus medidas de tiempo, a diferencia de nuestros cómputos, se referían no al inicio de un nuevo ciclo —día, mes, año, etcétera—, sino a su realidad total ya transcurrida y completa.

Conocido es que el sistema maya clásico de "la cuenta larga" habría de simplificarse en los siglos siguientes al sustituirse por

la llamada *u kahlay katunob*, "cuenta de los katunes" (periodos de 20 años), en que con un solo jeroglífico podía expresarse la fecha del día en que concluía el correspondiente periodo o *katún*.[19] Este nuevo sistema llegaría a alcanzar enorme importancia, juntamente con los cómputos del año solar y del *tzolkin* o cuenta de 260 días, tanto como fórmula para el registro de los principales acontecimientos del pasado, como para dar marco a las profecías de los sacerdotes y sabios (figura 4).

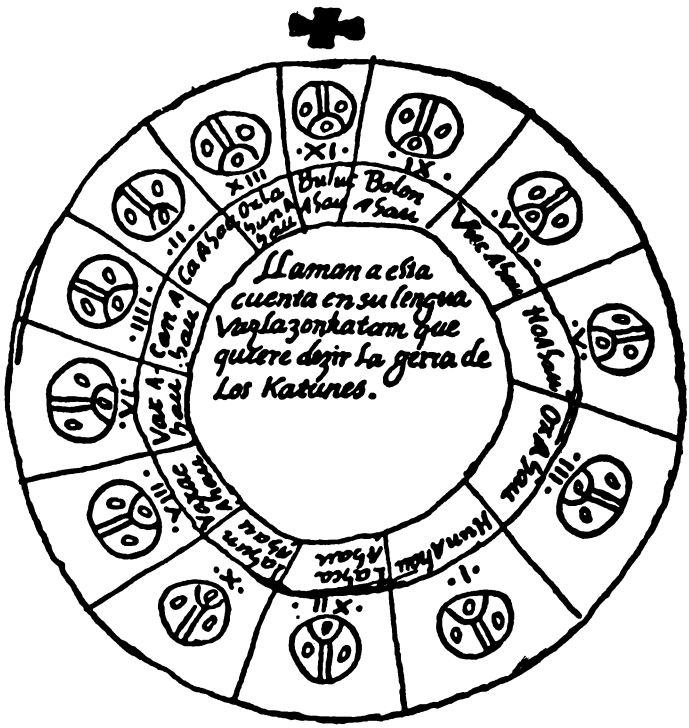


Figura 4. Rueda de los *katunes*, según Landa. A la manera del movimiento de las manecillas del reloj se marca el paso de cada *katún* (20 x 360 días = 7200). Los *katunes* reciben su expresión calendárica en función del nombre del último día de los mismos, que es siempre un *Ahau*, acompañado por uno de los numerales, entre el uno y el trece. Tan sólo después de aproximadamente 256 años de 365 días volverá a repetirse la misma fecha, o sea un día *Ahau* con igual numeral como término de un *katún*

[19] La fecha del último día de cada *katún* coincidía siempre con un día *Ahau*, el signo del sol, como puede verse por la célebre "rueda de los *katunes*" que conservó Landa (*op. cit.*, *p.* 204) o por las series de los *katunes* que se incluyen

Y aunque luego habremos de buscar el sentido más hondo de lo que bien puede llamarse afán profético y astrológico de los mayas, no queremos pasar por alto el hecho de que precisamente esta clase de preocupaciones explica en parte el extraordinario desarrollo alcanzado por los cómputos y medidas del tiempo en esta cultura. Esta afirmación es sobre todo válida respecto del *tzolkin*, la cuenta que muy especialmente interesaba conocer a todo el pueblo, puesto que hasta el último de los mayas normaba en función de ella todos los acontecimientos particularmente significativos a lo largo de su vida. El *tzolkin* y la cuenta de los katunes habrían de sobrevivir a la conquista española como lo prueban, entre otros textos, los de los célebres libros de *Chilam Balam*.

La precisión alcanzada por los mayas en sus varios sistemas para medir el tiempo, está obviamente ligada a sus observaciones y conocimientos astronómicos. Gracias precisamente al estudio de numerosas inscripciones en que se consignan las correcciones calendáricas, tenemos noticia, entre otros, de tres importantísimos descubrimientos, los mejores ejemplos del saber astronómico maya. Nos referimos a su ya mencionado conocimiento del año trópico, al de la revolución sinódica de Venus y al del periodo de lunación.

Si la moderna astronomía nos dice que el año trópico tiene una duración de 365.2422 días, con asombro podemos enterarnos de que los sabios mayas habían logrado una aproximación ciertamente extraordinaria, la de asignarle un periodo de 365.2420 días. Si se compara el acierto maya con el cómputo implicado por el calendario gregoriano que nos rige (365.2425 días), es necesario reconocer que los astrónomos prehispánicos habían alcanzado algo más que excepcional precisión [20] (figura 5). Este descubrimiento, vale la pena subrayarlo, tuvo lugar y vigencia durante el horizonte clásico maya, muy probablemente en Copán hacia el siglo VI d. de C. [21] Aunque no conociéramos otra cosa acerca del saber astronómico de los mayas, bastaría

en el *Códice de París* (pp. 1-11) y en varios de los libros de *Chilam Balam*, donde abundan las recordaciones y las predicciones consideradas como atributos o "cargas" propias de los distintos *katunes*.

[20] Véase Morley, *op. cit.*, pp. 337-338 y Thompson, *The Rise and Fall of Maya Civilization*, pp. 158-161.

[21] Véase Teeple, John E. *Maya Astronomy*. Carnegie Institution of Washington, Publ. 403, 1930, pp. 70-80. A propósito del grado de exactitud alcan-

Figura 5. Glifos de la estela A de Copán, según Teeple. Además de las tres fechas incluidas en la larga inscripción que aparece en esta estela, estos glifos, que recuerdan los de la serie suplementaria, permitieron a Teeple descubrir las fórmulas empleadas por los mayas para ajustar sus cómputos del año solar al año trópico (véase Teeple, *op. cit.*, pp. 70-75)

con recordar sus cómputos y correcciones del año para afirmar que no es fruto de hipótesis hablar de su obsesionante interés por hacer suya la ciencia del tiempo.

De sus conocimientos acerca del ciclo de *Noh ek*, "la gran estrella" o sea Venus, da testimonio el *Códice de Dresde* en cuyas páginas 46-50 se conserva una especie de calendario venusino de notable precisión. Para el pensamiento de los sabios y sacerdotes era en extremo importante correlacionar las que hoy llamamos revoluciones sinódicas de Venus con su cómputo del año y con el del *tzolkin* o cuenta de 260 días. Tanto desde el punto de vista de su organización ceremonial como desde el de sus predicciones astrológicas, era menester precisar el momento en que los tres diferentes cómputos con sus correspondientes deidades habrían de coincidir en una especie de "lugar de descanso", para reiniciar en seguida sus marchas distintas con sus cargas de un tiempo que nunca termina.

Actualmente sabemos que la revolución sinódica de Venus tiene un promedio de duración de 583.92 días. El cómputo original de los mayas, 584 días, los hacía incurrir inevitablemente en un error de adelanto. Gracias sobre todo al estudio llevado a

zado por los mayas de Copán en sus cálculos relacionados con la duración del año trópico, ofrece Teeple (*op. cit.*, p. 74) el siguiente cuadro comparativo:

Duración actual del año:	365.2422 días
Duración del año hacia 600 d. de C.:	365.2423
Año Juliano:	365.2500
Año Gregoriano:	365.2425
Año maya en Copán:	365.2420

cabo por el ya citado John E. Teeple respecto de las páginas del *Códice de Dresde* en que aparecen los ciclos de Venus, sabemos que, con un mínimo de error, los astrónomos mayas alcanzaron su propósito. El procedimiento que siguieron puede sintetizarse en líneas generales de la siguiente manera: repetidas observaciones mostraron que, si al final de 61 años de Venus, se sustraían 4 días, con esto se lograba hacer divisible por 260, o sea por el número de días del *tzolkin*, el total de los transcurridos en esos años de Venus. Así podía alcanzarse la primera forma de correlación entre ambas cuentas. Pero el año de 365 días continuaba ofreciendo problemas.

Resultado igualmente de múltiples observaciones debió de ser la nueva corrección que habría de adoptarse: cada 5 ciclos había que introducir una nueva modificación de 8 días al final de la quincuagesimoséptima revolución. Sin perderse la correlación respecto del *tzolkin*, se obtenía así igualmente la que se buscaba con el año solar. Las correcciones introducidas implican ciertamente un error en el cómputo de la revolución sinódica de Venus, ¡pero éste es sólo de 0.08 de día cada 481 años! El éxito hace ciertamente honor al afán cronológico de los sabios mayas.

Por el mismo *Códice de Dresde* (páginas 51-58), tenemos noticia de algunos de los cómputos mayas en relación con lo que técnicamente se designa como periodo de lunación, o sea la revolución completa de la luna alrededor de la tierra. También por motivos astrológicos y ceremoniales, interesaba a los mayas desde la época clásica conocer con precisión la duración de los ciclos lunares. Prueba de ello la tenemos en sus estelas, en que al inscribir una fecha, anotaban también la edad de la luna, así como la posición del correspondiente mes en su medio año lunar.

Varios investigadores, entre ellos el mismo Teeple, se han ocupado en esclarecer la información ofrecida por la llamada "tabla lunar" del *Códice de Dresde.*[22] Entre los más importantes hallazgos hasta ahora precisados están los siguientes: los mayas relacionaron también los ciclos lunares con su cuenta de 260 días. Establecieron así módulos que hacían posible calcular la edad de la luna aun en fechas distantes en el pasado. Consig-

[22] Teeple, John E. *op. cit.*, pp. 86-98. Véase asimismo: Thompson. *Maya Hieroglyphic Writing*, pp. 230-246.

nando repetidas veces los momentos en que dentro de series de dobles *tzolkines* (2 x 260 días), en virtud de la posición de la luna, habían ocurrido eclipses de sol, pudieron al fin elaborar su tabla, válida para predecir 69 posibles eclipses en lapsos de aproximadamente 33 años (11,960 días = 46 ciclos de 260 días). Finalmente, por medio de su tabla, lograron reducir asimismo las discrepancias entre los novilunios previsibles por sus cómputos y la realidad de los novilunios astronómicos, como lo prueba el hecho de que en una serie de 405 lunaciones sucesivas, el error no llegó a ser nunca siquiera de un día. Esto, comenta Morley, "constituye en verdad un logro admirable de parte de un pueblo que trabajaba sin instrumentos de precisión." [23]

Lo poco que hemos recordado acerca del saber astronómico y cronológico de los mayas deja ya entrever la sostenida preocupación de este pueblo empeñado en conocer los misterios del universo, precisando el significado y la medida de sus ciclos. Ninguna otra cultura de la antigüedad llegó a formular, como ellos, tal número de módulos y categorías calendáricas ni tantas relaciones matemáticas para enmarcar, con infatigable anhelo de exactitud, la realidad cíclica del tiempo desde los más variados puntos de vista. Al mencionar algunos de sus logros en el campo de la astronomía, la cronología y las matemáticas, nuestro propósito ha sido destacar lo más conocido de la sabiduría maya acerca de las medidas del tiempo. Con ello pretendemos hacer más fácil y comprensible el planteamiento de la cuestión que nos interesa aquí investigar: ¿a qué obedeció este omnipresente interés originado en la cultura maya por el tema del tiempo? O dicho en otras palabras, ¿qué significaron el tiempo y el cómputo de sus ciclos dentro de la mitología maya y de la visión del mundo de sus sacerdotes y sabios?

[23] Morley, *op. cit.*, p. 340.

II. EXPRESIÓN Y SÍMBOLOS MAYAS DEL TIEMPO

Reflejo, el más evidente, de la riqueza del pensamiento maya acerca del tiempo, además de sus conocimientos y cómputos calendáricos y cronológicos, lo ofrecen precisamente los numerosos términos, glifos, conceptos y textos relacionados con el mismo tema. La sola enumeración de los principales símbolos y conceptos con connotación temporal es ya elocuente:

a) Los que expresan periodos o ciclos de tiempo: *kin*, día; *uinal*, mes; *tun*, año; *katún*, veinte años; *baktún*, cuatrocientos años, etcétera.

b) Los glifos numéricos y sus variantes.

c) Los glifos de la serie de veinte días.

d) Los de los dieciocho meses y de los cinco días al final del año.

e) Los de los rumbos cósmicos en su relación temporal.

f) Los símbolos y atributos de los dioses portadores de cargas de tiempo.

g) Los de las divisiones del día y de la noche.

h) Los de los dioses patrones y protectores de determinados periodos o ciclos.

i) Las expresiones de carácter estrictamente astronómico en relación con cómputos de ciclos del sol, Venus, la luna, eclipses, etcétera.

j) La simbología de las fiestas, ceremonias y ritos, determinados por los cómputos calendáricos.

k) Los textos tardíos que se conservan, en especial los relacionados con las profecías de los distintos *katunes*.

Aunque casi parezca superfluo, añadiremos que, para el estudio de este cúmulo de expresiones tan ricas en significación temporal, existen varias categorías de fuentes, tres de ellas de origen netamente indígena:

a) Las inscripciones cronológicas en las estelas y monumentos a partir por lo menos del siglo III d. de C. y presentes en más de 90 sitios durante la etapa floreciente (siglos VII-VIII d. de C.) del periodo clásico, hasta el final de la erección de estelas en el siglo X. Otras formas de simbología del periodo clásico y en menor grado del postclásico.

b) Los tres códices mayas de origen prehispánico (del periodo postclásico).

c) Los varios escritos tardíamente redactados en lenguas mayances pero con el alfabeto latino por sabios y sacerdotes nativos que sobrevivieron a la conquista: los libros de *Chilam Balam*, el *Popol Vuh* y otros textos más.

Como fuente de información han de considerarse también las obras de algunos de los cronistas, principalmente las de Landa y Cogolludo por lo que toca a Yucatán; de Fuentes y Guzmán acerca de Guatemala, así como la *Historia* del P. Ximénez y, finalmente, varias relaciones geográficas del siglo XVI y otros escritos entre los cuales aquí mencionaremos tan sólo el *Informe contra Idolorum Cultores* de Sánchez de Aguilar.[24]

Con apoyo sobre todo en las fuentes de procedencia indígena emprenderemos la búsqueda de las posibles formas de significación que tuvo el tema del tiempo a través de la evolución de la cultura maya, dentro del contexto de su mitología y pensamiento religioso. Mas para esto es obvio y necesario adoptar además un método adecuado de comprensión histórica. A nuestro parecer ello implica ceñirse a la información obtenida en los testimonios de primera mano, así como apartarse, hasta donde esto es posible, de atribuciones y conceptos extraños a la mentalidad maya, para encontrar y repensar lo que le es propio y característico.

Como punto de partida no creemos necesario repetir aquí el análisis, ya hecho por diversos investigadores, de buena parte de las categorías o clases de términos, glifos, símbolos y conceptos mayas de connotación temporal. A lo largo de este trabajo ofreceremos en cada caso las razones o pruebas en que se apoyan las interpretaciones o inferencias que sea necesario formular. El punto de arranque que ahora adoptamos hace referencia a una cuestión que consideramos previa y de carácter más

[24] Las referencias precisas a cada una de estas fuentes se ofrecerán al ser aducidas a lo largo de este estudio, así como en la bibliografía, al final del mismo.

general: ¿existen en el léxico de las numerosas lenguas mayances, uno o varios vocablos que de algún modo connoten, a pesar de previsibles diferencias, una idea genéricamente afín a la que expresamos con la palabra *tiempo*?

Los recientes trabajos de varios lingüistas, especializados en el estudio comparativo de los idiomas mayances, ofrecen una primera forma de respuesta. Tratando del problema de los orígenes y la diferenciación de los mayas desde el punto de vista del análisis comparativo de sus distintas lenguas, ha elaborado Norman McQuown una lista de las formas lingüísticas idénticas o estrechamente relacionadas en los diversos idiomas que integran la familia maya. A su juicio puede afirmarse que aquellos morfemas que aparecen en la totalidad de los idiomas mayances con igual significación, "se remontan a la comunidad de origen, antes que comenzara la desintegración de ésta",[25] tanto por su dispersión geográfica como por su propia evolución.

En la lista de materiales reunidos, procedentes de veinticinco idiomas de esta familia, se ha encontrado total concordancia (carácter de voces cognadas, según la terminología lingüística), respecto de 218 vocablos. Entre los que connotan creencias religiosas encontramos ya dos particularmente interesantes, uno que expresa la idea de "algo sagrado o divino" *kuh*, y el que significa "espíritu malo o influencia nefasta", *lab*. Atendiendo ahora a la cuestión que nos hemos planteado en relación con la idea de tiempo, la respuesta es que, en toda la familia mayance, existe la concordanica de la voz afín o cognada *q'iing* o *kinh*, el *kin* de los mayas yucatecos, con la significación constante de sol, día y tiempo.[26]

[25] McQuown, Norman A. "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas", en *Desarrollo cultural* de los Mayas. México, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional, 1964, p. 77.

[26] McQuown, Norman A. *Ibid.*, p. 78. Con objeto de facilitar la pronunciación de esta voz de probable origen proto-maya, modificamos aquí la grafía adoptada por McQuown. En vez de *q'iing* escribiremos *kinh*, valiéndonos de la *k* para representar el sonido postvelar glotalizado y de la *nh* para la nasal velar. Como en algunas de las lenguas mayances la vocal *i* de este vocablo es probablemente breve, no creemos necesario destacar por medio de dos *íes* el carácter de vocal larga. Al adoptar la grafía *kinh*, más obviamente se muestra también su relación con el *kin* del maya yucateco y con *kih* del quiché.

Véase asimismo el trabajo de Kaufman, Terrence S., "Materiales Lingüísticos para el Estudio de las Relaciones Internas y Externas de la Familia de Idiomas

El hecho de la presencia de este vocablo no ya sólo en los tiempos de la conquista, sino aun ahora en el léxico de grupos tan apartados geográficamente comoe s el caso de los mayas de Yucatán respecto de los quichés, cackchiqueles, mames, pocomanes y otros de las tierras altas de Guatemala, o de los tzotziles y tzeltales de Chiapas, distantes éstos a su vez de las comunidades mayances de Honduras, es prueba del arraigado y antiguo origen del complejo semántico, "sol, día, tiempo", connotando por *kinh*. Existen además, y son bien conocidos, varios glifos de los que habremos de ocuparnos, y que simbólicamente representan lo que significa *kinh* (especialmente en cuanto "sol, día"). Esos glifos que aparecerán más tarde en los códices mayas, y que se encuentran ya en las estelas y monumentos clásicos del Petén guatemalteco, de Yucatán y Campeche, de la cuenca del Usumacinta, de varios lugares de Chiapas y de apartados sitios como Quiriguá y Copán, corroboran, desde el punto de vista arqueológico, el antiguo origen de esta primordial forma de expresión acerca del tiempo.

A reserva de tratar en las siguientes páginas acerca de las principales variantes glíficas que son representación de *kinh*, mencionaremos ya que la más común, aquella que semeja una flor de cuatro pétalos (figura 6), además de encontrarse en innumerables inscripciones de contenido estrictamente calendárico, aparece asimismo, sola o con distintos afijos, en otros muchos textos no cronológicos, inscritos desde los comienzos de la época clásica. Como lo ha mostrado Thompson en el catálogo de jeroglíficos mayas que recientemente ha publicado, el signo de *kinh* cuenta entre "los cuatro más frecuentes glifos de uso no calendárico", excluidas sus también frecuentísimas representaciones en contextos cronológicos.[27] Al parecer tenemos en esto una primera forma de prueba de las numerosas relaciones que debió tener *kinh* (sol-día-tiempo) con el conjunto de símbolos de probable contenido religioso, mitológico o ceremonial en las múltiples cláusulas en que tantas veces se le evoca y consigna.

Mas para acercarse al rico complejo de significaciones inherentes a *kinh*, es necesario, antes de continuar con el estudio de

Mayanos", en *Desarrollo cultural de los mayas*, pp. 81-136 (ver particularmente pp. 103 y 111). Y de Swadesh, Mauricio. "Interrelaciones de las lenguas mayas" en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 42, México, 1961, pp. 231-267.

[27] Thompson, J. Eric S., *A Catalog of Maya Hieroglyphs*, p. 22.

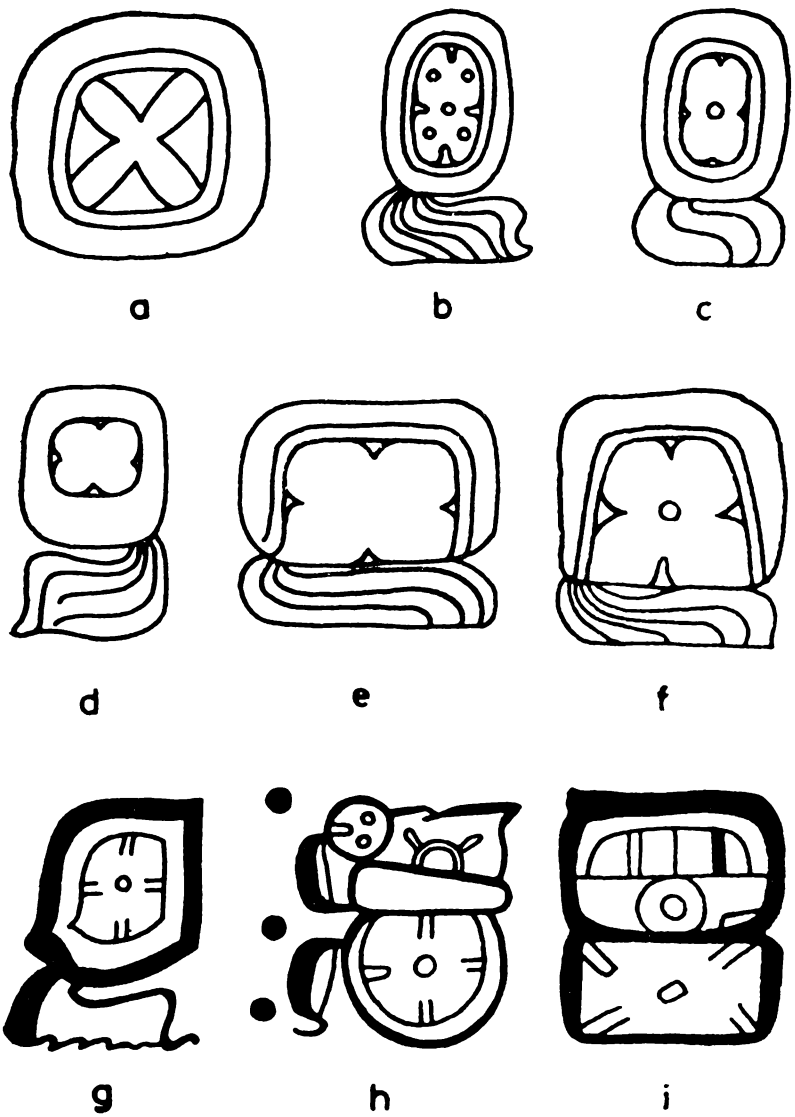


Figura 6. Glifos de *Kinh*: la flor de cuatro pétalos en las inscripciones y en los códices. *a*) Uaxactun 26; *b*) Copán I; *c*) Cruz Foliada de Palenque; *d*) Copán M; *e*) Quiriguá P; *f*) Quiriguá I; *g*) *Códice de Dresde* 61; *h*) "Sol brillante" con el afijo *te*, *Códice de Dresde* 72; *i*) *Kintun*, "Sol ardiendo", *Códice de Madrid* 34; (Fuente: Thompson *Maya Hieroglyphic Writing*)

los glifos que lo representan, ensayar un breve análisis semántico del vocablo mismo y aun de algunos derivados de su misma raíz en varios idiomas mayances. *Sol* es, al parecer, el sentido primario de *kinh*. El sol, desde que nace por el oriente (*la* [*k*]-*kin* en maya yucateco: el "sol acompañante") hasta que se oculta por la tarde (*chi-kin*: "el sol en la boca", o "el sol devorado"), va haciendo el día, marca la duración y la existencia de éste. Día es lo mismo que presencia o ciclo del sol. Semánticamente es obvia la relación.

Pero el sol no descansa. Cuando en apariencia "es devorado" en *chi-kin*, en el ocaso, penetra en el mundo inferior, lo atraviesa y, triunfante, vuelve a nacer. A través de las edades cósmicas, "los soles" de que habla el *Popol Vuh*, *kinh*, el sol, al fin siempre resurge y hace posible la vida. Sus ciclos sólo en apariencia terminan. Los sacerdotes mayas computan en sus estelas "veintenas de soles" que se remontan cientos de millones de años hacia el pasado y prevén asimismo los ciclos futuros. Si el día es para ellos una presencia solar, el tiempo es la sucesión sin límites de todos los ciclos del sol. Espontáneamente adquiere así *kinh* su sentido más amplio, el de la duración que no puede expresarse porque no tiene límites, el tiempo, la suma de todos los posibles ciclos del sol.

Como lo muestran los ya citados estudios lingüísticos comparativos de los idiomas mayances, la voz *kinh* con sus sentidos de sol, día, tiempo, habría de conservarse en el léxico de la totalidad de esas lenguas. Esta permanencia del vocablo y de su complejo de significaciones a través de los siglos y en zonas apartadas entre sí, deja ver a su vez lo arraigado de esta forma de expresión tan rica en connotación temporal. Algunos términos derivados o en los que entra el morfema *kinh*, tomados de distintas lenguas mayances, como *ubay kin* que significa "cuando", *ukin*, "tiempo de algo" (maya de Yucatán); *k'ihir*, "pasar el tiempo" (quiché); *k'ij yu'nac*, "hoy, el tiempo de ahora" (pocomchí) y otros muchos que podrían aducirse, confirman el viejo sentido de *tiempo*, inherente a la carga semántica de tal raíz. [28]

[28] Además de las connotaciones ya señaladas, "sol, día, tiempo", el morfema *kinh* en varias lenguas mayances tiene asimismo otras significaciones secundarias o derivadas, como "fiesta" (día de fiesta), "destino" (el destino o atributo fasto o nefasto del día en función del *tzolkin* o calendario astrológico). Es interesante notar el paralelismo que en cierto grado guarda la evolución semántica

Sabemos que en la totalidad del antiguo mundo mayance existieron una voz y un concepto que, con características propias, connotaron la idea de tiempo en función de los ciclos del sol, el día y el sol mismo, cuyas apariciones y ocasos sin término gobiernan el devenir de cuanto existe. Hasta aquí nos ha llevado el análisis lingüístico. Veamos ahora lo que nos dicen los glifos y la simbología a partir del periodo clásico.

Son las estelas con inscripciones calendáricas, según el sistema de la llamada "cuenta larga", la primera y mejor fuente para nuestro estudio. En ellas, como ya lo recordamos en el capítulo anterior, el tiempo se computa indicando, en función de la posición de los glifos, los varios periodos: los *baktunes* (360 x 20 x 20 días), los *katunes* (360 x 20), los *tunes* (360), los *uinales* (20 días) y finalmente los *kines* o días. Natural es, por consiguiente, encontrar en esas inscripciones el glifo de *kinh* en una u otra de sus variantes. Pero, ¿qué sabemos, gracias a los trabajos de los especialistas, acerca de la simbología propia de las distintas formas como se presenta este glifo? Veamos lo que nos dice Eric Thompson:

> La forma simbólica de este glifo es el elemento principal del glifo del dios solar. Aparece también frecuentemente como un atributo de identificación en la frente, en las orejas o en el tocado de esa deidad y es también el elemento principal del signo del mes *yaxkin*.
>
> El glifo se asemeja, y muy probablemente representa una flor de cuatro pétalos. Parece muy verosímil que sea ésta una pintura convencional de alguna especie de la plumeria. La plumeria es un símbolo de procreación . . .
>
> Este elemento de *kin* tiene un sufijo, una especie de flámula, que se ha sugerido es la barba del dios solar . . .
>
> La más fácilmente reconocible, y tal vez la más frecuente variante, es la forma de cabeza del dios solar mismo. Los rasgos característicos del dios solar son: un ojo casi cuadrado, con una pupila semejante en el ángulo superior interno y con una curva a la que frecuentemente se unen dos o tres pequeños círculos que circundan al ojo en los lados y abajo; una prominente nariz roma; los

de *kinh* con la de la voz náhuatl *tonalli*. El morfema *tona* significa "alumbrar, hacer calor". De él se deriva *tona-tiuh* "el que va alumbrando" (el sol). *Tona-lli* como resultado, es el día. Igualmente connota *tonalli* los destinos inherentes a los ciclos del tiempo, conocidos en función del *tonal-pohualli*, o cuenta de 260 días, equivalente en el altiplano al *tzolkin* de los mayas.

incisivos centrales de la mandíbula superior simulando la forma de una gruesa tau; es frecuente un colmillo que sobresale del extremo de la boca y una depresión en lo más alto de la cabeza. En los glifos el rasgo de cola (o barba) de *kin*, está generalmente arriba o abajo de la cabeza.
La segunda variante de la cabeza es la de un animal. La nariz aparece ahora prominente, con frecuencia con una especie de pequeño rollo o espiral encima. El ojo sigue siendo casi un cuadrado, pero la pupila se mueve al centro del ojo y aparece como una especie de luna creciente, cuyos extremos se juntan a veces por la parte superior con una línea recta. Un pendiente en forma de concha cuelga de la orejera y en la mejilla aparece también en ocasiones la misma luna creciente apuntando con sus extremos a las orejas ...[29]

Los rasgos presentes en estas formas de simbología, características de *kinh*, ponen ya de manifiesto la riqueza de sus connotaciones y al mismo tiempo la precisión del estudio y análisis de que ha sido objeto por parte de los investigadores. Para completar la mención de las variantes del glifo, diremos sólo, siguiendo al mismo Thompson, que la cabeza zoomorfa a que se ha aludido aparenta ser la de un jaguar o la de un perro estilizados. A todo esto habría que añadir que también en más de una ocasión hay variantes con la figura de un simio que, por sus atributos y otras formas de connotación, se relaciona con el símbolo del sol. "Estas variantes (vale la pena reiterarlo), ilustran adecuadamente cuán profundamente enraizados en la mitología están los jeroglíficos mayas."[30]

La ya notada abundancia de inscripciones calendáricas y no calendáricas en que aparecen variantes glíficas de *kinh*, a partir de las primeras estelas del periodo clásico y posteriormente en otros complejos de símbolos, así como en los códices, dos de los cuales (el de París y el de Madrid) proceden de una época cercana a la conquista, nos permiten afirmar que, con el concepto y el término de *kinh*, también sus diversas formas de representación escrita fueron antiguo patrimonio común de buena parte de los grupos de la familia mayance. Como una ilustración de lo dicho se ofrecen (figura 7) varios ejemplos procedentes de inscripciones de Yaxchilan, Piedras Negras y Quiriguá, así como de los códices de Dresde y de Madrid.

[29] Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 142.
[30] *Ibid.*, p. 143.

Tubo cilíndrico de barro policromado con el rostro de *kinh* que sale de las fauces del monstruo terrestre. Hay asimismo conchas, peces y un ave. Procede del Templo de la Cruz, Palenque, Chiapas (*Museo Nacional de Antropología*, México)

Cabeza de *kinh*, escultura en piedra caliza que parece haber formado parte de la escalinata de los jeroglíficos en Copán (*Museo de la Universidad de Filadelfia*)

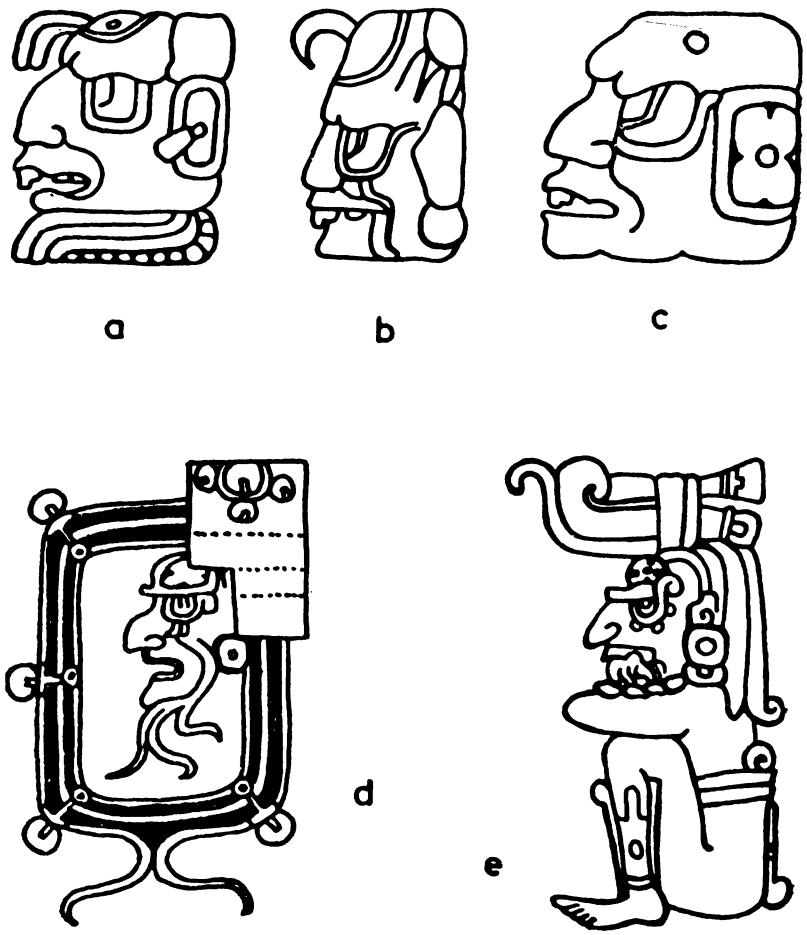


Figura 7. *El dios solar*, variante jeroglífica de *Kinh*. *a*) Yaxchilan L; *b*) Piedras Negras 14; *c*) Quiriguá, estructura I; *d*) *Dresde* 55a; *e*) *Madrid* 71a

Si relacionamos ahora la carga semántica, o sea el conjunto de significaciones originales de *kinh*, "sol, día, tiempo", con lo que aporta el análisis de sus distintas variantes glíficas, podemos llegar a una primera forma de conclusión. Podría ésta expresarse en los siguientes términos: el concepto de *kinh* está hondamente enraizado en el mundo de la mitología y del pensamiento religioso. Por encima de aspectos secundarios, las variantes del jeroglífico de *kinh* apuntan al simbolismo propio de la deidad solar, entre otros el conocido como "Dios G", según la clasifi-

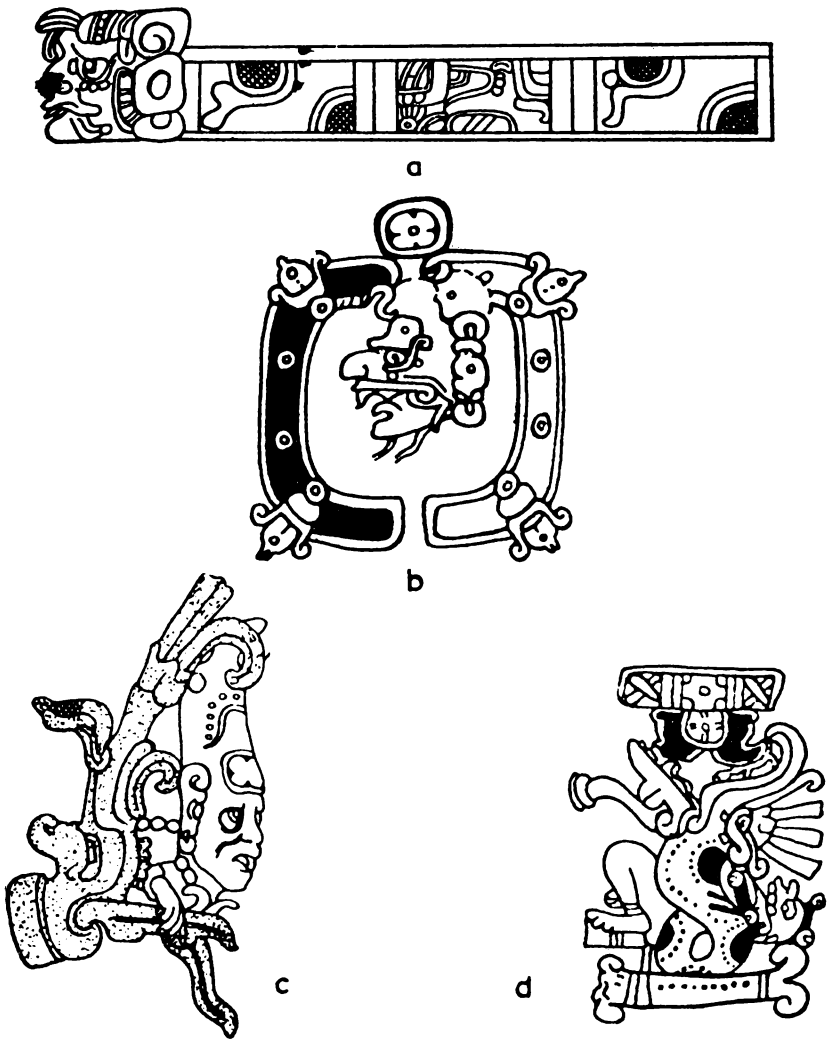


Figura 8. *Kinh*, sol-tiempo, deidad, en la simbología del periodo clásico y en códices. *a*) El sol en su relación con la tierra con glifos de *caban*. Templo del Sol, Palenque; *b*) El rostro del sol en la tabla de eclipses, *Dresde*, 56a; *c*) Deidad con el glifo del sol en la frente saliendo de las fauces de un ofidio, Copán; *d*) El glifo del sol debajo de una franja de símbolos celestes a punto de ser devorado por el monstruo de la tierra, *Madrid*, 25a

cación de Schellhas. Más adelante habremos de ver, al recordar las figuras de los dioses que aparecen como "portadores de las cargas de tiempo", la constante relación que para el pensamiento maya mantuvieron cada uno de los distintos periodos o ciclos con la divinidad. Por ahora importa destacar esta misma vinculación de manera directa respecto de *kinh*. El hacedor de los días, el sol, el día mismo y el tiempo en su conjunto, son pensados ya como algo divino (figuras 7 y 8).

Confirmando lo arraigado de esta antigua concepción maya de *kinh*, aparecen algunas de las posteriores lucubraciones mitológicas y religiosas de los sabios y sacerdotes del periodo postclásico en relación con el mismo tema. Bien sabido es, como lo ha mostrado entre otros Eduard Seler, que, sobre todo entre los mayas de Yucatán, *kinh* se presenta ligado estrechamente con varios títulos de la que parece ser una misma deidad.[31] Así, según el testimonio de Landa y Cogolludo y de la *Relación de Valladolid*, él es *Kinich Ahau*, "el Señor del ojo o del rostro solar", conocido otras veces como *Kinich Kak moo*, "el Señor del rostro solar, guacamaya de fuego", el que con frecuencia se identifica también con el gran dios Itzamná.[32] Y todavía podría añadirse que existe más de un testimonio según el cual *Kinich Ahau Itzamná* llega a ser venerado como hijo o manifestación solar del supremo y único dios *Hunab Ku*.[33]

Esta serie de relaciones, válidas al menos por lo que toca a los mayas postclásicos de Yucatán, podría ampliarse aduciendo el testimonio de los códices, sobre todo el del más antiguo de Dres-

[31] Eduard Seler, en "Ueber die Namen der in der Dresdener Handschrift angebildeten Maya Götter", en *op. cit.*, I, pp. 378-379, discute, a propósito de Itzamná, las múltiples inclusiones de *kin* entre los atributos de los varios títulos de la misma divinidad. Véase también Anders, Rudolph, *Das Pantheon der Maya*. pp. 320-321 (a propósito de las relaciones de *Kinich Ahau* y *Kinich Kak moo*); pp. 303-309 (a propósito de Itzamná).

[32] Landa, Fray Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán*. Edición preparada por A. Pérez Martínez, México 1938, p. 187. (Véase también edic. de Tozzer, Papers of the Peabody Museum, Harvard University, XVIII, Cambridge, Mass. 1941, p. 153), y, Cogolludo, Diego López de, *Historia de Yucatán*, 3 vols., Campeche, Comisión de Historia, 1954, t. I., libro IV, cap. VIII, p. 352.

[33] Véase la *Relación de Valladolid*, en la que se habla del único dios que tenía el nombre de *Hunab Ku* y *Zamana* (Itzamná), en *Relaciones de Yucatán. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultramar*, 2ª serie, vols. 11 y 13, Madrid, 1898 1900, t. II, p. 161.

de, en varias de cuyas páginas aparecen con los atributos y aun con el glifo del sol, deidades que, como lo nota Seler, constituyen una especie de rico complejo teológico con antecedentes en las inscripciones y simbología del que ahora conocemos como periodo clásico.

> La segunda página del *Códice de Dresde*, escribe Seler, nos muestra en realidad a un dios que en la frente y en su jeroglífico lleva el signo que ya Rosny ha reconocido como el signo del sol y como jeroglífico de *kin*. Por esto ya Schellhas en su estudio acerca de los signos jeroglíficos de las deidades del *Códice de Dresde* lo identifica con el *Kinich Ahau* de las fuentes históricas.
> El dios solar es también el dios de la guerra. Así vemos en la parte superior de la página 26 del *Dresde* como "portador del año" a un sacerdote (en realidad un *Chac*, dios de la lluvia), con cabeza de animal en vez del dios mismo y a su símbolo que tiene los rasgos de un *balam* o jaguar...[34] (figura 9 a.)

Y comentando luego algunas de las páginas del *Códice de Madrid*, continúa el mismo Seler:

> En la página 20 que se refiere al año IX, donde debe estar simbolizado Itzamná, vemos en el lado izquierdo de la parte inferior al dios que lleva el signo de *Kan*, como representante de Itzamná, pero con los ojos cerrados. Frente a él, al lado derecho de la parte inferior, hallamos al dios solar con una especie de máscara en forma de pájaro que muestra el ojo del viejo dios Itzamná. Hay aquí una extraordinaria concordancia en lo que nos refiere Landa que en los años IX, además de venerar a los patrones propios del año, se celebraba también al dios *Kinich Ahau Itzamná* (el Señor del rostro solar, Itzamná.)[35] (figura 9 b.)

Lo dicho por Seler acerca de los dioses, dentro del contexto eminentemente temporal de los cómputos calendáricos, constituye sólo una muestra del gran núcleo de interrelaciones mitológicas en las cuales están presentes la simbología y el antiguo concepto de *kinh*. A pesar de lo limitado de los ejemplos aducidos, ya que podrían recordarse otros más,[36] tenemos en ellos

[34] Seler, *op. cit.*, t. I, p. 378.
[35] *Ibid.*, p. 386.
[36] Véanse, entre los ejemplos más obvios, *Códice de Dresde*, 47 c, 55 a y *Códice de Madrid*, 37, 75-76.

a

b

Figura 9. Representación de *Kinh* en relación con otras deidades: *a*) Uno de los chacs con el jaguar solar a cuestas, *Dresde*, 26*a*. *b*) A la izquierda, deidad bajo el signo de *kan*. Frente a ella el dios solar, Itzamná, según Seler, *Madrid*, 20*c*

una prueba de la supervivencia en el periodo postclásico de la antigua concepción del tiempo como algo que procede de la divinidad y forma parte esencial de la misma.

Una última forma de comprobación, no obstante las probables influencias culturales recibidas de grupos del altiplano y las más obvias de origen cristiano, nos la ofrecen los textos que se conservan en lenguas mayances, o sea las transcripciones y escritos de los años que siguieron a la conquista. Particularmente importantes, en relación con el tema del tiempo, son varias porciones de los libros de *Chilam Balam*, en especial los textos de contenido cronológico y profético como son los que tratan de las series o "ruedas de los *katunes*". Al describirse en ellos el carácter fasto o nefasto de los distintos periodos, aparece a veces la reflexión expresa acerca de la naturaleza divina de *kinh*, día, sol y tiempo. Así, por ejemplo, en la "primera rueda profética de un doblez de *katunes*", incluida casi idéntica en varios de los libros de *Chilam Balam*, encontramos a la deidad solar que lleva por título "Rostro del sol, guacamaya de fuego" (*Kinich kak moo*), presidiendo y gobernando el periodo de tiempo de un *katún 6-Ahau*. Como se expresa en el mismo texto, se mantiene en él la relación con los antiguos cómputos expresados a base de glifos:

Ésta es la palabra y el orden
que muestran los signos
de la casa del *6-Ahau katún*.
Ésta es la palabra y el orden
en que viene el tiempo
y los años del *katún*.
En *Uucil Yabnal*
(en el lugar de "sus siete aguas")
es el asiento del *katún 6-Ahau*.
Kinich kak moo,
Rostro del sol, guacamaya de fuego,
en Uxmal,
estará su rostro en el cielo
durante este reinado
que será de miradas desvergonzadas
y de mirar desatinado.
Vendrá la tristeza
cuando se establezcan

los usurpadores de la estera,
los usurpadores de la silla real . . .[37]

El rostro del sol, *kim ich*, en su advocación de *kak moo*, "Guacamaya de fuego", lleva en su carga de tiempo la realidad y el destino inherentes al *katún 6-Ahau*. Funesta es la serie de estos presagios porque se refieren ya casi todos a la inminente destrucción de la antigua forma de vida. En ellos encontraremos, una y otra vez, los varios títulos y símbolos que conocemos acerca del tiempo concebido en relación constante con la divinidad. En todos los casos son precisamente los sacerdotes del culto de *kinh* (los *Ah Kin*), los que hablan y revelan cuál es la carga de tiempo inherente a cada periodo: "Así lo dijo, leemos, el gran *Ah Kin*, sacerdote del culto solar, *Chilam Balam*, intérprete, cuando escribió los signos en la faz del *katún 8-Ahau* . . ." [38]

Las alusiones a *kinh*, tiempo y deidad, son constantes:

Bajo el poder de *Ah Uuc Kin* (el Señor 7-Sol) . . .[39] Es el asiento del *katún 12-Ahau, Yaxan Chuen*, Gran-mono-artífice (título solar), es el rostro que tendrá durante su reinado en el cielo. Habrá grandes maestros, grandes magos. Sale lo que está en el cielo en el *12-Ahau;* será el *Ah Kin*, sacerdote-del-culto-solar, quien se asiente en la estera y en el trono con la máscara del jaguar. (Nueva alusión al sol, como hemos visto al tratar de los códices.) [40]

Finalmente, la figura de Itzamná, en relación con el sol, tampoco está ausente en las profecías de los *katunes*:

Ésta es su palabra,
Kinchil Cobá,
"Chachalaca de rostro y ojo solar",
es el asiento del *13-Ahau Katún* . . .

[37] *Libro de los libros de Chilam Balam*. Edición y versión de Alfredo Barrera Vásquez. México. Fondo de Cultura Económica, 1948, p. 117.

[38] *Ibid.*, p. 117.

[39] *Ibid.*, p. 99.

[40] *Ibid.*, p. 113.

Dice su palabra,
muestra su rostro para decir su palabra
este *katún*
que tiene por cara a Itzamná . . .[41]

Las metáforas y alusiones mitológicas que encontramos en estos textos a propósito de *kinh*, en cuanto sol y tiempo, mantienen sorprendente parecido, si no es que identidad, respecto de la simbología presente en los códices y también en las inscripciones del periodo clásico. Como hemos visto, Thompson, al tratar de las variantes del glifo de *kinh*, ha señalado como las más frecuentes e importantes las siguientes: el dios anciano con el característico ojo solar, la estilización de la flor de cuatro pétalos, la máscara del jaguar y el rostro del mono. Estas variantes que aparecen en las inscripciones y en la simbología clásica, se conservan no ya sólo en el *Códice de Dresde*, sino también en los más tardíos manuscritos, los conocidos como los de París y Madrid. Finalmente, como lo prueban los textos citados, el dios del ojo solar, el rostro del gran-mono-artífice y la máscara del jaguar, mantienen su carácter de símbolo en relación directa con *kinh* a lo largo de las profecías de los *katunes* en los libros de *Chilam Balam*.

Es cierto que, tanto en los códices como en los textos tardíos del mundo maya de Yucatán, hay otros elementos que están ausentes en el contexto de la simbología del periodo clásico. Para dar un ejemplo diremos que Itzamná, como título de la deidad solar, aparece probablemente como consecuencia de posteriores formas de sincretismo religioso. Pero lo que no deja de ser interesante es poder descubrir, por encima de las diferencias, semejanzas e identidades, todas ellas en torno al tema del tiempo y en relación con el ciertamente antiguo vocablo de *kinh*, que como se ha mostrado, tuvo vigencia en la totalidad del mundo mayance y la sigue teniendo hasta nuestros días para expresar el complejo semántico de sol, día, tiempo.

Dos conclusiones pueden, al parecer, deducirse hasta ahora como resultado de la confrontación de los distintos testimonios que hemos estudiado: la primera se refiere a la peculiar connotación que tuvo para la conciencia maya, desde los días del esplendor clásico, el conjunto de símbolos relacionados con su

[41] *Ibid.*, pp. 121-122.

idea propia y peculiar de tiempo. Sol, día y tiempo no son entidades abstractas, sino realidad inmersa en el mundo de los mitos, aspectos de la deidad, origen de los ciclos que gobiernan todo lo que existe.

Muchos son los rostros de *kinh*, pero su ser es siempre divino. El tiempo todo lo invade y no tiene límites. Por eso los sacerdotes computan millones de años atrás y otros muchos en el porvenir. El tiempo, como lo veremos más ampliamente a continuación, es un atributo de los dioses: ellos lo llevan a cuestas. *Kinh*, aparece, en resumen, como el meollo cambiante, cargado de connotaciones religiosas y de sinos buenos y malos, inherentes a la realidad cíclica del universo y muy probablemente también a la esencia de la divinidad misma.

La segunda conclusión ya ha sido apuntada: desde los principios del periodo clásico hasta los tiempos posteriores a la conquista, cuando se transcriben y continúan "las ruedas de los *katunes*", y tal vez hasta épocas relativamente recientes, por más de un milenio y medio, y a pesar de todas las posibles variantes y los influjos extraños, no poco de la concepción y la simbología maya del tiempo logra conservar su vigencia. Lo que hemos visto en esta primera parte de nuestro acercamiento permite ya afirmar que, si los cómputos mayas acerca del tiempo son reveladores de un pensamiento profundo, su concepción misma de *kinh*, realidad primordial, de rostros variantes, divina y sin límites, se nos muestra, no obstante las penumbras que dificultan su estudio, como objeto más que digno de atención.

Nada tiene de extraño que en una oración, especie de himno en honor de *Kin*, de los mayas yucatecos, que se ha conservado en la colección de cantares de Dzitbalché, recogidos y estudiados por Barrera Vásquez, encontremos una solemne y profunda proclamación de lo que pudo significar para el pensamiento de los sacerdotes y sabios esta realidad primordial y omnipresente. Por muy tardía que sea la fecha de composición de este himno, las ideas que en él se expresan son reflejo de la vieja tradición empeñada en escudriñar los misterios del tiempo para entrever al menos algo del propio destino:

Sólo en ti
enteramente confío,
aquí donde se vive.
Porque tú, oh gran *Kin*,

otorgas el bien,
aquí donde se vive,
a todos aquellos que tienen vida.
Porque tú existes para dar realidad a la tierra,
donde viven todos los hombres.
Y tú eres el verdadero ayudador
que concede el bien. [42]

[42] *El libro de los cantares de Dzitbalché*, introducción, versión y notas de Alfredo Barrera Vásquez. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1965, pp. 46-47.

III. EL TIEMPO COMO ATRIBUTO DE LOS DIOSES

Hemos visto que *kinh*, sol, día, tiempo, tiene para la conciencia maya un carácter divino. El día y los ciclos que integran el tiempo existen por obra del viejo rostro con ojo solar, la guacamaya de fuego que asciende, la deidad jaguar o el perro que marcan el ocultamiento y el viaje por las regiones obscuras del inframundo. En su incansable ir y venir por los caminos del universo, *kinh*, el tiempo, trae consigo la gama de atributos e influencias inherentes a los distintos periodos y a los momentos que se consignan en las inscripciones y los códices. A través de los grandes "soles" o edades del mundo, los días y las veintenas de días, los años, las veintenas de años y las cuentas de todos los ciclos posibles, llegan con sus cargas que es necesario conocer para poder prever sus influjos.

Los sabios mayas, dueños de los módulos para pensar las medidas del tiempo, expresan sus cómputos combinando numerales con los distintos glifos del día y del mes dentro de "la cuenta larga", o por medio del signo solar de *Ahau* y de su correspondiente guarismo en el caso de los ciclos o "ruedas de los *katunes*". Por ello precisamente los veinte glifos de los días y los dieciocho de los meses, así como los distintos numerales, plenamente identificados en las estelas y los códices, son la clave para penetrar más cabalmente en el mundo de las connotaciones que tiene para ellos el tiempo. Como en el caso de *kinh*, igualmente los numerales y los otros glifos, expresión de sus distintos periodos, tampoco son meras entidades abstractas, sino todo lo contrario, rostro y personificación sobrenatural de los elementos buenos y malos que sin interrupción actúan en el mundo.

> Los días, escribe Thompson, son seres vivientes. Son fuerzas personificadas a las cuales los mayas dirigen sus devociones. Su influencia permea todas las formas de actividad y todos los momentos de la vida. Son en verdad auténticos dioses.[43]

[43] Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 69.

Imposible sería hacer un estudio del panteón de los mayas o de su pensamiento teológico sin conceder atención principal a todas estas deidades de los distintos periodos, así como a la complejidad de sus relaciones a través de los cómputos cronológicos. Podría incluso pensarse que aquí precisamente se encuentra el meollo de la concepción maya de la divinidad y del mundo. Por esto en los varios intentos llevados a cabo para identificar y correlacionar a los dioses, ha sido decisivo el esclarecimiento de la simbología de estos glifos.

Por lo que toca en particular a los números, fundamentalmente interesan los que van del uno al veinte, o si se quiere, del uno al diecinueve, más el signo de "completamiento", el "cero" de los mayas. Por ser un sistema vigesimal el de esta cultura, éstos son obviamente sus guarismos básicos. Y vale la pena recordar que, gracias a los ya citados estudios comparativos de las lenguas mayances, sabemos que los nombres de estos números en los distintos idiomas muestran un mismo origen y obvias semejanzas que en algunos casos son identidad.[44] Buena prueba tenemos en esto de la antigüedad, no ya sólo del sistema vigesimal entre los mayas, sino también de la conceptuación misma de sus guarismos, expresados con vocablos afines y por medio de glifos con vigencia también universal.

Revelador es el análisis de las variantes glíficas de los numerales. Por una parte están, como su forma más frecuente de representación, los puntos que expresan unidades y las barras como signos de cinco. Aun en este primer sistema hay connotaciones dignas de tomarse en cuenta: por medio de colores se apunta a las distintas aplicaciones de los numerales. Los acompañantes o "portadores" de los días aparecen pintados de rojo; los de los meses son negros. Pero, como lo nota el tantas veces citado Thompson:

> Los mayas con su actitud mística respecto de los números, no estuvieron satisfechos con representarlos tan sólo por medio de puntos y barras. En muchos textos, aunque pocas veces en el *Dresde* y nunca en los otros códices, los números están expresados por figuras de dioses, cuyos rasgos y atributos son la clave para identificar el numeral.[45]

[44] Véase McQuown, Norman, *op. cit.*, p. 79 y Kaufman, Terrence S., *op. cit.*, pp. 113-114.

[45] Thompson. *Ibid.*, p. 131.

A partir sobre todo de las investigaciones de J. T. Goodman, se ha logrado identificar las figuras de cada uno de estos "dioses de los números", los portadores de las cargas de tiempo. [46] Justamente su identificación y el estudio de sus relaciones con las deidades de los días, los meses y los otros periodos, así como con la simbología en general del panteón maya, ha hecho posible no sólo la elucidación de buena parte de estos complejos sistemas cronológicos, sino también toda una serie de reflexiones acerca de la significación más profunda que tuvo para la conciencia maya el tema del tiempo. [47]

Es en las inscripciones de la época clásica donde mejor se refleja el antiguo pensamiento acerca de la sucesión interminable de los ciclos de tiempo con rostro y figura de dioses. A través de las edades cósmicas, ha renacido la existencia gracias a *kinh*, deidad, sol, día, tiempo. Por esto el hombre conoce y se acerca a los dioses como portadores de los distintos periodos: sus rostros son la significación viviente del tiempo. Situados los sabios mayas en su peculiar universo teñido de sentidos y relaciones mitológicas, cada momento es para ellos manifestación de fuerzas, favorables o adversas, pero siempre con rostro de dioses. Como en un escenario siempre cambiante, los dioses del día y la noche, los de los meses y los números, las deidades de todos los ciclos de tiempo, son los actores en este universo en que literalmente hay entradas y salidas que determinan los destinos y llevan consigo la vida y la muerte.

La antigua simbología consigna los rostros con los cuales hacen su entrada los dioses que a la vez son el tiempo, porque éste es su atributo y su carga. Los sacerdotes computando periodos de tiempo, buscan conocer y predecir cuál será la correspondiente actuación de los dioses, el destino inherente a cada momento-deidad.

Para acercarnos un poco al meollo de esta peculiar concepción parece indispensable recordar antes lo más significativo de los atributos de los principales dioses-periodos-de-tiempo, "los personajes del drama" en el universo de los antiguos mayas. Atenderemos primeramente a la serie de cada uno de los *kinh*, los

[46] Goodman, J. T., "The archaic Maya Inscriptions", apéndice a *Archaeology, Biologia Centrali Americana*, 5 vols. London, 1889-1902.

[47] No es ciertamente una casualidad el que corresponda al frecuentemente citado Eric Thompson, junto con el título de investigador de los jeroglíficos mayas, el de primer escudriñador de la que él llama "filosofía maya del tiempo".

veinte *días-dioses* que después habremos de relacionar con las deidades de los números, las de los meses, los años y las veintenas de años o sea los *katunes*. Al referirnos a los veinte dioses de los días, emplearemos los términos calendáricos del maya de Yucatán, como designación la más usual, pero nos fijaremos sobre todo en el simbolismo expresado en las inscripciones y glifos. Aunque no hay concordancia en todos los vocablos que expresan sus nombres en los distintos idiomas mayances, sí puede afirmarse, como lo han mostrado varios estudiosos, que existe afinidad en las connotaciones de varios de los términos con que se designa a un mismo día o mes.[48]

Imix, el primero de los días, connota la deidad monstruo de la tierra, raíz de donde todo procede. Entre sus símbolos están la flor de loto, la cabeza de una especie de dragón o el ofidio fantástico desprovisto de quijada inferior y con una protuberancia colgante por nariz. A continuación viene *Ik*, el viento y la vida, voz y concepto con vigencia en todos los grupos mayances. *Ik* introduce al dios de la lluvia. *Akbal* es la tiniebla, connotación del inframundo, y del jaguar, el sol nocturno que lo recorre. *Kan* es el signo del joven dios del maíz, señor que trae consigo abundancia. *Chicchan* es la serpiente celeste y también las cuatro deidades con aspecto de ofidios que moran en lo alto, por los cuatro rumbos del mundo, y hacen bajar la lluvia. *Cimi*, como lo muestran sus atributos, es el día del dios de la muerte. *Manik* con la representación de una mano, trae consigo al dios de la caza. *Lamat* es el signo del señor de "la estrella grande" o sea del planeta Venus. *Muluc*, bajo la influencia del mítico pez *Xoc*, tiene por símbolo el jade y el agua y es un aspecto de las deidades de la lluvia. *Oc* se presenta con cabeza de perro. Su figura guía, una vez más, al sol en su viaje por las regiones del oscuro inframundo. *Chuen* hace su entrada como otro aspecto de la divinidad solar. Con rostro de simio aparece como "el gran artista", protector del saber y las artes. *Eb* muestra su rostro con prominente mandíbula. En combinación con *Cauac*, es signo

[48] Véase la tabla que ofrece Thompson con el nombre de los días en varios idiomas mayances en *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 68. Además de las afinidades en la connotación de muchos de los términos correspondientes a igual día, hay al menos siete días designados con voces cognadas, es decir íntimamente relacionadas, en los siguientes idiomas: maya de Yucatán, *Tzeltal* y *Tzotzil*, *Chuh* (S. Mateo), *Jalalteca*, *Ixil*, *Quiché* y *Pokomchí*. Por lo que toca a los nombres de los meses, véase la correspondiente tabla en *op. cit.*, p. 106.

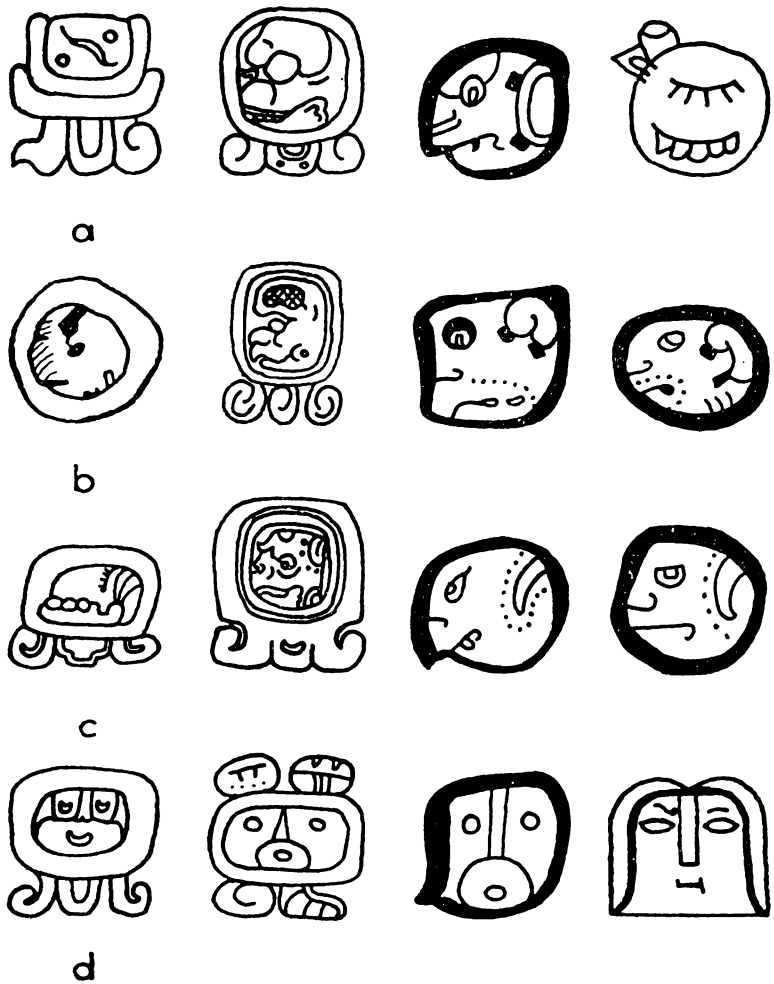


Figura 10. Los glifos de los días en las inscripciones y en los códices. Ejemplos de formas simbólicas y de rostros o personificaciones.

a) Cimi: Copán, pectoral de una estatua; Tikal, alt. 5; *Dresde* 12a; Landa.
b) Oc: Uaxactun, fresco G l; Yaxchilán L; *Dresde* 45a; *Madrid* 45a.
c) Eb: Placa de Leiden; Quiriguá C.; *Dresde* 12a; *Madrid* 13b.
d) Ahau: Copán M.; Chichén 5; *Dresde* 24; *Chumayel.*

(Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

que evoca el dios que envía las lluvias dañinas. *Ben* es el señor que fomenta el crecimiento de la planta del maíz. *Ix* es reiterada aparición del dios jaguar en relación con la tierra y el mundo de abajo. *Men* introduce el rostro anciano de la diosa lunar. *Cib* con el glifo en forma de concha, o con la variante del rosto que recuerda al dios jaguar, entra en probable relación con os cuatro *Bacabes* que sostienen al mundo y son asimismo patrones de los agricultores. *Caban* es la joven diosa de la tierra, del maíz y también de la luna, deidad joven y anciana a la vez. *Etz'nab* tiene por signo lo que parece ser el emblema del dios de los sacrificios, la navaja o cuchillo de obsidiana afilada. *Cauac* es el día de los "dragones" celestes, deidades de la lluvia y la tempestad. Su signo recuerda al de otros días, en particular al de *Chicchan*. Finalmente, el último signo de los días, el vigésimo, es *Ahau*, presencia radiante del sol, manifestación de *kinh* que confirma que él mismo, el postrer día que marca los *katunes*, no sólo es un rostro divino, sino señor y raíz misma del tiempo[49] (figura 10).

En resumen, los días traen consigo los atributos y rostros de las principlaes deidades del antiguo panteón de los mayas. El sol, *kinh*, el regente supremo del tiempo, aparece seis veces, en los días 3°, 10°, 11°, 14°, 16° y 20° de la serie, con máscaras de jaguar, de perro y de simio o como águila y "Señor" bajo el signo de *Ahau*. La deidad o deidades de la lluvia, en relación con el viento o bajo el símbolo de los ofidios y los dragones celestes, se presentan cinco veces en los días que ocupan los lugares 2°, 5°, 9° y 12° y penúltimo. La efigie del joven dios del maíz, ideal de belleza entre los mayas, se nos muestra dos veces (días 4° y 13°). Otras tantas aparece la diosa joven y anciana de la luna que también fomenta el maíz y es venerada como señora de la tierra (días 15° y 17°). La tierra misma, el monstruo divino del cual todo nace, es precisamente el primer rostro de la serie de los días. Finalmente encontramos a las deidades de la muerte, de la caza, de la "estrella grande" y de los sacrificios en los días 6°, 7°, 8° y 18° respectivamente.

[49] La breve descripción y las relaciones que aquí damos acerca de "los días-dioses", se basa sobre todo en los trabajos de Eduard Seler, "Die Tageszeichen der Aztekischen und der Maya-Handschriften und ihre Gottheiten", en *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, pp. 417-503, y de Eric S. Thompson en *Maya Hieroglyphic Writing*, pp. 69-93.

Si confrontamos ahora los rostros de los dioses-días, con los de las deidades de los números encontramos, más allá de las diferencias y de otros complejos de símbolos, varias de las mismas figuras ya conocidas, las personas divinas del drama que tuvo por tema el significado del tiempo en el universo que pensó para sí el hombre maya. Atendiendo a los rasgos principales connotados por la simbología de los numerales, portadores de las cargas de tiempo, puede ofrecerse, a modo de resumen, el cuadro siguiente:

Hun, el 1; *ca*, el 2; y *ox* el 3, aparecen como tres rostros jóvenes. El del uno es la diosa de la luna, la misma bajo cuyo patrocinio está el mes *Kayab*. El dos es el señor de los sacrificios, relacionado con la deidad del día *Etz'nab*. El tres con el símbolo *Ik*, es divinidad del viento y la lluvia.

Los rostros del 4, *can*, y del 5, *ho*, se hacen presentes con aspecto de ancianos. El cuatro es *kinh*, el sol viejo, relacionado con el día *Ahau*. El cinco es la deidad del interior de la tierra, el dios *Mam*, el mismo del día *Imix*.

El 6, *uac*, y el 7, *uuc*, ostentan ambos nariz roma. El seis, relacionado con el dios B, es señor de las lluvias y las tempestades. El siete es el dios jaguar, deidad del inframundo, con el símbolo de la noche.

Una vez más encontramos los rostros jóvenes, el del 8, *uaxac*, y el del 9, *bolon*. El ocho es el dios del maíz. El nueve es el dios serpiente, *Chicchan*.

El 10, *lahun*, es el rostro de la deidad de la muerte. El 11, *buluc*, tiene por signo característico el de *caban*, la tierra. Es el mismo dios que gobierna el día *Manik*, el del venado y la caza. Es el señor de la tierra y el monte. El 12, *laca*, es otro dios más de rostro joven con el signo del cielo y en relación estrecha con el planeta Venus. *Oxlahun*, el 13, además de aparecer algunas veces como suma de los atributos de los rostros del 10 y del 3, se presenta como deidad acuática que guarda semejanza con la que preside el día *Muluc*. Los numerales siguientes, del 14 al 19, no ocultan la fusión de rasgos, variantes del rostro del 10 con elementos que corresponden a las deidades del 4 al 9. Finalmente el cero o signo de completamiento, además de sus otras formas simbólicas, entre ellas la concha, se presenta también bajo la figura de un rostro con rasgos que connotan la imagen del dios de la muerte (figura 11).

Figura 11. Deidades de los números.

a) El número 4: en Copán 15, Cruz Foliada, Palenque, Halakal 1.
b) El número 6: en Piedras Negras 12, Quiriguá A, Palenque 36 G 1.
c) El número 9: Yaxchilán L 48, Piedras Negras L 3, *Dresde* 70.

(Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

La serie de los dieciocho *uinales* (veintenas de días), es igualmente un desfile de rostros, muchos de ellos ya conocidos, aunque ahora aparezcan con otras variantes. En vez de describir los signos de cada *uinal* en su secuencia cronológica, desde el primero hasta el decimoctavo, se agruparán aquí tomando como criterio los atributos de las deidades que los presiden. Así examinaremos, sucesivamente, los grupos de las veintenas que guardan relación con el sol, el agua, la luna, "la estrella grande" y otros cuerpos celestes, la caza y la tierra.

La deidad solar, con sus símbolos del jaguar y de la estera, indicadores de su soberanía, hace su entrada en la veintena de *Pop* ("estera o petate"), el primero de los meses. El mismo jaguar, recorriendo el inframundo con el símbolo de la región oscura, aparece en seguida en *Uo* ("una pequeña rana negra"), el nombre del segundo *uinal*. En el sexto, *Xul*, el Sol toma apariencia de un perro con la característica cola que se incluye a veces entre los elementos de *kinh* (figura 12). La palabra *Xul*, que significa "término", evoca la idea del completamiento del día cuando el Sol entra en la región de la noche. En *Yaxkin* ("primero o nuevo Sol" y también "sequía") que corresponde al séptimo *uinal*, la deidad solar asume su aspecto más característico, el de un anciano. Más tarde, en *Kankin* ("sol amarillo"), en el decimocuarto mes, el Sol aparece de nuevo con el rostro de un perro. Finalmente en el *uinal* decimosexto, *Pax* ("tambor"), el jaguar o dios de la nariz chata se relaciona con el sol ascendente, vinculado con la lluvia.

Las deidades del agua presiden también otras siete veintenas. Unas veces con el signo de jade o del agua, y otras con el del ave moán, o en relación con el maíz, un pez o los oficios celestes, el dios y dioses de la lluvia ejercen su influencia en el cuarto, quinto, octavo, decimotercero, decimoquinto, decimosexto y decimoctavo meses. *Zotz* ("murciélago"), el cuarto, tiene como su patrono al mítico pez *Xoc*, en el glifo personificado del día *Muluc*, íntimamente conectado con el dios de la lluvia (figura 12). *Zec* o *Tzec* (de etimología incierta), el quinto *uinal*, está presidido por un dios joven y su glifo ostenta el signo de *Can* ("el cielo"). Durante este mes había ceremonias en honra del *Bacab* patrono de los apicultores. El signo del jade o del agua aparece en relación con *Mol* ("recolectar") en el octavo *uinal*. *Mac* ("cerrar"), nombre del mes decimotercero, trae de nuevo el signo de *Xoc*, "pez", y también está relacionado con el dios

del día *Ik*, numen del viento y la lluvia. El ave moán, en el decimoquinto mes, indica la presencia del agua (figura 12). *Cumkú* (una de las deidades del maíz) en el decimoctavo mes, tiene como símbolo un "dragón" o monstruo celeste, destacando así su relación con las otras deidades de las aguas.

La diosa de la luna aparece dos veces, en *Ch'en* y en *Kayab*, las veintenas novena y decimoséptima. *Ch'en* ("pozo"), tiene una variante con el glifo de la figura lunar o de la misma diosa. *Kayab* (de etimología incierta) se representa con la cabeza de una tortuga (figura 12).

Veintena bajo el patrocinio de "la estrella grande" es *Yax* ("nuevo o verde"), la décima en la serie. Una variante glífica de ésta es la cabeza que precisamente simboliza a la deidad de la "estrella grande".

Zac ("blanco"), el undécimo mes, aparece como la cabeza de un reptil o batracio. Su patrono es una deidad relacionada con los cuerpos celestes.

Finalmente hay otros dos *uinales* en los que se hacía honra a las deidades de la caza. Uno es *Zip* (el nombre del dios yucateco de la cacería), tercero en la serie mensual. El otro es *Ceh* ("venado") que ocupa la posición decimasegunda. Los cazadores celebraban una fiesta en este mes en honor de *Ah Ceh*, el dios de los venados.

Además de los dieciocho *uinales* de veinte días (18 x 20= 360), debe atenderse a los cinco días finales, los *Uayeb* (infaustos), según los nombraban los mayas yucatecos. El glifo de los *Uayeb*, el periodo de cinco días al término del año, es precisamente el signo del año con un prefijo especial. Estos días no favorables estaban bajo la influencia del Señor de la tierra.

A estas series de deidades que se miran en las inscripciones de la época clásica como personificación de los días, de los numerales y los meses en el pensamiento maya, habría que añadir la mención de otros muchos símbolos, también de carácter divino, en relación con otros distintos cómputos cronológicos. Para nuestro propósito será suficiente decir que también respecto de los periodos fundamentales de *kinh*, el día; *uinal*, el mes; *tun*, el año; *katún*, la veintena de años y *baktún*, 360 x 20 x 20 días, es válida la afirmación que atribuye al tiempo rasgos e influjos divinos [50] (figura 13).

[50] Para la descripción de las inscripciones y glifos correspondientes a estos periodos, véase: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, pp. 142-147.

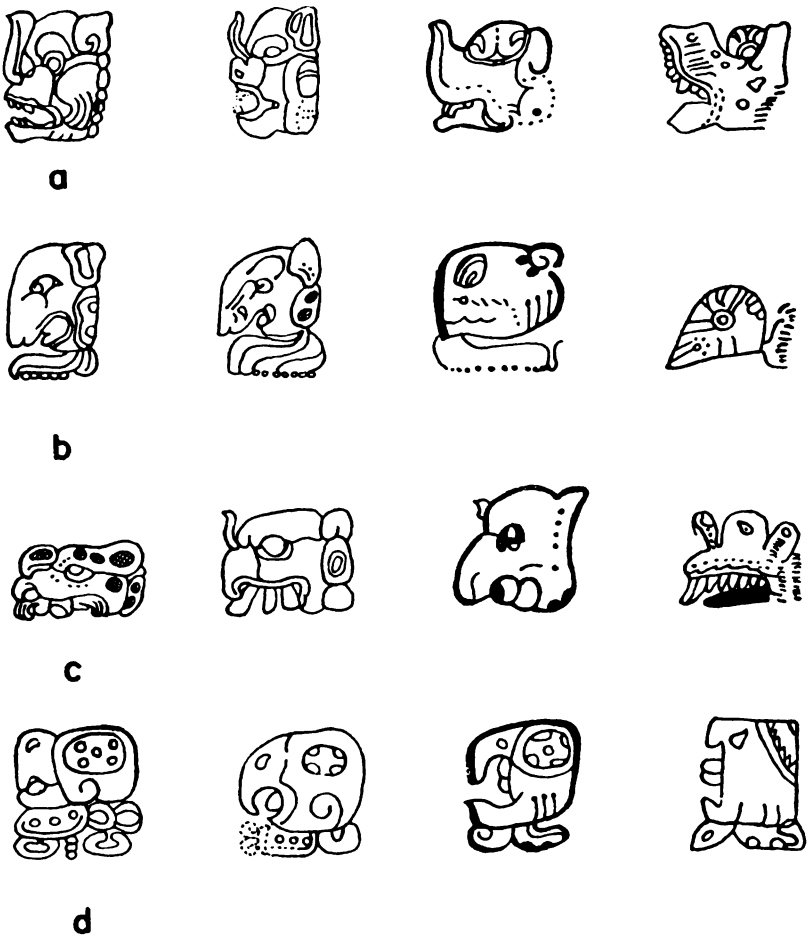


Figura 12. Glifos de los meses en las inscripciones y los códices. (Nótese la persistencia de los signos a través de los periodos clásico, postclásico y aún en la recopilación de Landa, siglo XVI.)

a) *Zotz'*: Copán 6; Cruz de Palenque; *Dresde* 47a; Landa.
b) *Xul*: Tikal, alt. 5; Palenque 96; *Dresde* 63b; Landa.
c) *Moan*: Yaxchilán L.; Quiriguá G; *Dresde* 48b; Landa.
d) *Kayab*: Quiriguá K., Flores 2; *Dresde* 61b; Landa.

(Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

Figura 13. Variantes de glifos de *katunes, tunes* y *uinales,* en las inscripciones y en el *Códice de Dresde.*

a) *katunes*: Copán J. *Dresde* 61, Quiriguá F. Piedras Negras L 3.
b) *tunes*: Quiriguá J. *Dresde* 61, Pusilha O. Naranjo HS.
c) *uinales*: Copán HS, *Dresde* 61, Yaxchilán L. Sacchana I.

(Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

Así, con base en estos elementos, al menos someramente descritos, daremos ya un nuevo paso en nuestro estudio. Hemos visto, al tratar en forma general de *kinh,* que fundamentalmente concibieron los mayas al tiempo en estrecha relación con la deidad solar, como algo en sí mismo divino, sin límites y omnipresente. Prueba de esto nos la han dado las inscripciones de las estelas con cómputos dirigidos a precisar los momentos de *kinh* hace millones de años. Los glifos de los códices y los textos de procedencia maya y de redacción posterior a la conquista, han confirmado la continuada y obsesionante insistencia

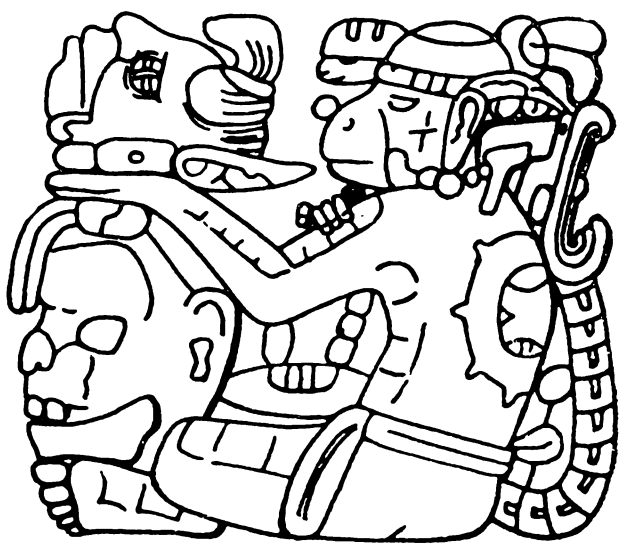
por conocer y prever la realidad siempre cambiante de *kinh*, sol, día, tiempo divinos. Ahora conocemos ya algo más: todos los momentos de tiempo son llegadas y presencias de rostros de dioses que se aúnan y apartan sucesivamente, dejando sentir sus influencias y determinando sin cesar vida y muerte en el universo. Cada momento no es sólo presencia de un dios, sino suma de muchas presencias. Las deidades de los números, los dioses del día y del mes y, en su caso, el *Ahau* del *katún* y otros más, se reúnen en los distintos periodos a través de los ciclos y, con la resultante de sus fuerzas, van tiñendo de múltiples formas el escenario universal en que viven y piensan los mayas. Los sistemas cronológicos son el instrumento para comprender los misterios de *kinh* cuya esencia son los rostros divinos que a cuestas lo traen.

Acertadamente se ha fijado Thompson en varias inscripciones de la época clásica en que precisamente se representan las figuras de dioses, personificación de los números, que, como en carrera de relevos sin fin, traen consigo las diversas cargas de días, de meses, de años, de *katunes* y *baktunes*. En el momento preciso en que uno de estos periodos llega a su completamiento, una nueva deidad toma la carga y mantiene así con su sino y sus atributos el fluir incesante de *kinh*. Los ejemplos aducidos por Thompson del dintel 48 de Yaxchilán, y de las estelas B y D de Quiriguá y D de Copán dan ilustración de esto (figura 14).

La ya notada actitud del pensamiento maya que concibe y mide la realidad de los distintos periodos en función de su completamiento, alcanza nueva forma de expresión en esta imagen de los dioses portadores del tiempo. La llegada de éstos al fin de su jornada (*lub*, como término o cuenta completa en varios idiomas mayances), es precisamente el momento del "cansancio" de los dioses (*lub*, connota asimismo "cansarse", en la totalidad de las lenguas de esta familia). Las nuevas deidades que en el mismo instante harán suya la carga del tiempo, marcharán con él a cuestas hasta llegar a su punto de reposo, cuando las haya agobiado el cansancio, que es el completamiento de un ciclo y el principio de uno más. Entendida así la concepción de las medidas del tiempo en cuanto reposo-completamiento, puede percibirse en ella una de las raíces de las cuales se deriva el pensamiento de los ciclos como series sin fin de periodos con momentos que son término y a la vez reanudación.

Los textos mayances, en especial aquellos en que se conser-

a



b

Figura 14. Deidades portadoras del tiempo, según Thompson *a*) 0 *kines* (Copán D); *b*) 16 *kines* (Yaxchilán, dintel 48)

van las ruedas de los *katunes* de épocas mucho más tardías, corroboran lo dicho acerca de esta peculiar concepción de un universo en el que el paso del tiempo es puntual llegada, relevo y partida de fuerzas divinas. Así en la "primera rueda profética de un doblez de *katunes*", publicada por Barrera Vásquez y reconstruida con base en varios de los textos de *Chilam Balam*, encontramos la expresión de los antiguos símbolos por medio de los cuales se anuncia la llegada de los diversos periodos con rostro y figura de dioses. Señalando el cambio y la entrada de la carga del tiempo, principia así el texto:

> Se asienta el *11-Ahau* con el *13-Ahau*.
> Ésta es su palabra
> y lo manifiesta el contenido de su carga:
> Faz del nacimiento del cielo
> es el asiento del *Katún 11-Ahau*.
> Presente estará allí su estera,
> presente estará allí su trono.
> Allí mostrará su palabra,
> allí mostrará su dominio.
> *Yaxal Chac*, Lluvia verde,
> es la cara del *Katún*
> que dominará en el cielo...[51]

Y tras enumerar cuáles son los sinos, esta vez llenos de pesadumbre, de este periodo, continúa el texto señalando los rostros de los siguientes *katunes*. De ellos entresacamos algunos. Respecto del *katún 9-Ahau*, se nos dice que es "el reinado de *Ah Bolon Kin*, el del nueve-sol..." [52] Del *7-Ahau* se proclama que "*Amayte Kauil*, deidad de los cuatro rumbos, será su rostro en el cielo". [53] Del 12-*Ahau* se afirma, "aquí está lo que manifiesta su carga... *Yaxal Chuen*, gran-mono-artífice, es el rostro que tendrá durante su reinado en el cielo. Habrá grandes maestros, grandes sabios, grandes magos..." [54]

Y para dar siquiera un ejemplo de la supervivencia de la antigua simbología en relación con los signos de la serie de los días, recordaremos algunos de los pronósticos tomados del *Chilam Balam de Kaua*:

[51] Barrera Vásquez, Alfredo, *op. cit.*, pp. 95-96.
[52] *Ibid.*, p. 99.
[53] *Ibid.*, p. 100.
[54] *Ibid.*, p. 112.

Ix Kan.

Señora del maíz. Rico también,
maestros de todas las artes,
Ix kokobta, el pájaro merula, es su anuncio.
Los preciosos cantores, su ave.
Chac Imix Che,
el árbol de la ceiba roja, es su árbol.
Sabio.

Chicchan.

Ah Tzal ti can, la serpiente del crótalo
es su anuncio que viene con su árbol.
Habin, el *ichtyomethia*, es su árbol,
de fuego es su ánimo.
Malo es su destino.
Asesino.

Cimi.

Ah cuy manab, el búho agorero,
torpe su anuncio
que viene con su árbol.
Asesino, muy malo es su destino igualmente...

Lamat.

Disforme perro es su anuncio.
De jaguar es su rostro,
de perro su trasero.
Entrometido, hablador...

Chuen.

Rostro de artífice de la madera,
artífice del tejer es su anuncio,
maestro de todas las artes.
Muy rico toda su vida.
Muy buenas todas las cosas que hiciere...[55]

El lenguaje de los rostros de dioses con cargas de tiempo, que hacen su entrada y se asientan, para ejercer su acción en determinados periodos, se conserva así en estos libros proféticos hasta muchos años después de la conquista y, en ocasiones, hasta fechas relativamente recientes. El hondo arraigo de la vieja concepción de los mayas acerca del tiempo hizo esto posible.

[55] *Ibid.*, pp. 189-193.

Lo que hemos presentado de los elementos más conocidos de la simbología maya, estudiada en las inscripciones, glifos y textos que se refieren a los principales ciclos de tiempo, nos ha acercado al peculiar complejo de connotaciones ligadas a la realidad primordial de *kinh*. Sobre esta base formularemos algunas conclusiones y apuntaremos algunas hipótesis. Al parecer podemos afirmar lo siguiente:

a) El concepto de tiempo, abstracción lograda a partir de la experiencia de la presencia cíclica del sol y del día que es obra suya, tuvo vigencia universal en el ámbito de la cultura maya por lo menos desde las primeras inscripciones del periodo clásico. Prueba de esto son la antigua voz *kinh* con idénticos significados en los distintos grupos, así como la vigencia de algunas de sus variantes glíficas, por lo menos hasta la elaboración del último de los códices hacia el siglo xv d. de C.

b) *Kinh*, sol, día, tiempo, es realidad primordial, divina y sin límites. *Kinh* abarca todos los ciclos y todas las edades cósmicas que han existido. Por esto es posible hacer cómputos acerca de momentos remotos, alejados del presente cientos de millones de años y por esto se habla en textos como el *Popol Vuh* de "los soles" o edades, la actual y las que han sido.

c) El ser divino de *kinh* no se piensa como algo abstracto e indiferenciado. En él se distinguen innumerables momentos, cada uno de los cuales tiene su rostro y lleva consigo una carga en la que se muestran sus atributos. Entre los rostros que aparecen en los distintos periodos están los de la deidad solar en todas sus formas, los de los dioses y diosas de la lluvia, de la tierra, del maíz, de la muerte, de los sacrificios, de la estrella grande, de la luna y de la caza, la pesca y la medicina. Estos rostros constituyen el núcleo más significativo del panteón de los mayas.

d) El universo del tiempo en el cual viven los mayas es el escenario siempre cambiante en que se deja sentir la suma de presencias y de acciones de las varias fuerzas divinas que coinciden en un mismo periodo. Los sacerdotes mayas se esfuerzan por medio de sus cómputos por conocer cuáles son esas presencias y cuál habrá de ser la resultante de los varios influjos en determinados momentos. Como la naturaleza de *kinh* tiene por esencia ser cíclica, importa sobre todo conocer el pasado para entender el presente y predecir el futuro.

e) Los rostros del tiempo, la realidad primordial que ha provocado la obsesión de los mayas, son objeto de veneración. Ellos determinan y rigen toda actividad. Por ellos se norman las labores agrícolas, los ciclos de fiestas, la vida entera. Los sacerdotes consignan el símbolo y la efigie de los dioses-tiempo que llegan. Erigen estelas, redactan sus libros, colocan las piedras de los *katunes*. El hombre maya ve teñida su existencia por el tiempo, que es presencia y actuación cíclica de todos los rostros de la divinidad.

En estas conclusiones se refleja posiblemente algo de lo que fue para la conciencia maya el tiempo en su esencial relación con el mundo de los dioses. De manera indirecta pueden entreverse también algunas de las consecuencias que de esto se siguieron para la vida y la acción de los humanos. Pero en realidad si queremos acercarnos un poco más al universo maya de ***kinh***, es necesario continuar nuestro estudio. Entre otras cosas, habrá que preguntarse: ¿cuáles fueron las relaciones de ***kinh*** con ese otro mundo visible y tangible que es el orden de la realidad espacial?

Para la visión maya de un mundo distribuido en cuatro inmensos sectores, con sus pisos celestes, morada de los dioses y sus planos inferiores, región de las tinieblas, ¿cuál fue la relación del tiempo con el espacio cósmico, henchido también de connotaciones y símbolos? ¿Tiempo y espacio fueron para los mayas aspectos distintos de la misma realidad primordial? De ser esto así, ¿podría describirse su pensamiento como una peculiar manera de panteísmo al que convendría el extraño título de *pan-cronoteísmo*? La aplicación de un concepto como éste indudablemente puede ser arbitraria, como especie de etiqueta carente de significación en el contexto peculiar de los mayas. Imprescindible resulta, por tanto, acercarse a su pensamiento para buscar en él los probables significados que dieron al mundo espacial y a su realidad misma de hombres desde el punto de vista de ese universo suyo en el que el tiempo es suma de rostros, presencias y actuaciones de dioses. Con base en los testimonios que conocemos, y procurando eliminar ideas y atribuciones ajenas a la mentalidad de los mayas, nos interesa en resumen encontrar una respuesta a la pregunta sobre cuál fue su propia concepción de lo que nosotros llamamos espacio y realidad, desde el punto de vista de su pensamiento acerca del tiempo.

IV. EL TIEMPO Y EL ESPACIO

La imagen que se formaron los mayas acerca de lo que puede llamarse su universo espacial ha quedado también reflejada en los testimonios y fuentes que nos son ya conocidos: las inscripciones y la simbología en los hallazgos arqueológicos de los periodos clásico y postclásico; los tres códices prehispánicos que se conservan; los textos de los autores indígenas y de los cronistas de épocas más tardías. Las distintas procedencias de estos testimonios, tanto por lo que toca a sus lugares de origen (grupos de las tierras bajas y altas), como a la diversidad de épocas en que fueron elaborados o redactados, explica ya las variantes que habrán de encontrarse en la que genéricamente estamos designando como imagen maya del universo espacial. Mas a pesar de los elementos distintos, que denotan influencias externas o diferentes maneras de evolución en algunos grupos de la misma cultura, como veremos, hay también una especie de común denominador en la simbología y en los rasgos característicos de lo que fue el núcleo de su visión del universo espacial. Al ocuparnos aquí de ella, para analizar después sus relaciones con la concepción maya del tiempo, atenderemos sobre todo a sus elementos fundamentales que, al parecer, se mantienen a lo largo de la evolución de esta cultura.[56]

Comencemos por los testimonios acerca de lo que Puede describirse como gran plano horizontal de la tierra. La simbología del periodo clásico es la primera de nuestras fuentes. En estelas, monumentos y tableros de no pocos de los antiguos recintos ceremoniales se nos muestra el símbolo de la tierra con figura

[56] Debe destacarse el hecho, notado ya al menos desde los trabajos de Eduard Seler, que la imagen espacial del universo de los mayas, guarda asimismo grandes semejanzas respecto de las concepciones de las principales culturas del México antiguo, de las que se conservan asimismo testimonios. En particular es esto válido acerca de los pueblos del altiplano central y de las culturas de Oaxaca. Véase lo señalado por Seler en "Das Weltbild der Alten Mexicaner" en *Gesammelte Abhandlungen*, t. IV, pp. 3-37.

de monstruo, fauces y garras de cocodrilo o con forma y cabeza de ofidios fantásticos. Así, junto con otros elementos cósmicos, aparece representada la tierra en los tres más célebres tableros de Palenque, el del Sol, el de la Cruz y el de la Cruz Foliada. El monstruo terrestre, situado en el plano inferior del tablero del Sol, tiene dos cabezas y es sostenido por otras tantas deidades-jaguares que recuerdan en su función a los *bacabes* de los mayas de Yucatán. En el de la Cruz aparece en cambio como mascarón monstruoso sobre el cual descansa el árbol sagrado que es el tema central del tablero (figura 15). Finalmente en el de la Cruz Foliada, también como base y apoyo, está su cabeza con la Cruz de *Kan*, símbolo del jade y el agua, en la frente. De ésta nace la planta del maíz.[57]

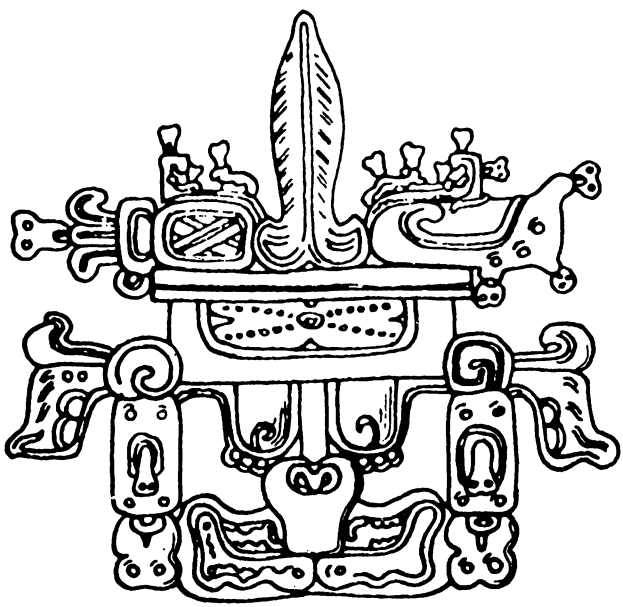


Figura 15. El mascarón monstruoso de la tierra, sobre el cual descansa el árbol sagrado. (Tablero de la Cruz, Palenque)

[57] Para un análisis detallado acerca de la simbología de estos tableros y de otras de las obras maestras de Palenque como la Lápida del Sarcófago en la que también aparece el monstruo de la tierra, véase el estudio de Beatriz de la Fuente, *La escultura de Palenque*. México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional, 1964, pp. 135-139. Igualmente: Ruz Lhuillier, Alberto. *La civilización de los antiguos mayas*. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1963, especialmente pp. 103-122.

Una más antigua representación del monstruo-deidad de la tierra nos la ofrece la estela 1 de Tikal en la que, dando cimiento a un mundo de símbolos de connotación cósmica, la hallamos con nariz prominente y acompañada del signo de "cero" o completamiento. Otros varios ejemplos podrían aducirse. Recordaremos sólo uno más, estudiado por Thompson: el cocodrilo con el signo de *Imix*, que como ya vimos, precisamente hace referencia a la tierra, en la estela 7 de Yaxchilan [58] (figura 16).

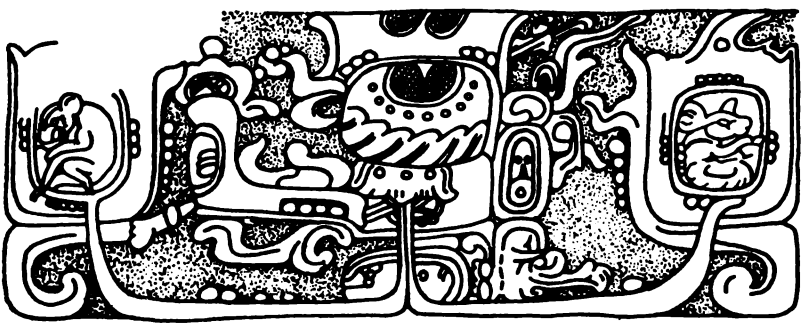


Figura 16. Estilización del cocodrilo terrestre con el signo de *Imix* como tocado, según Thompson (Yaxchilan 7)

Los códices, que reflejan algo de lo que se siguió pensando y creyendo durante la etapa postclásica, ofrecen también representaciones del extraño ser sobre el cual prospera la vida. Comenzando por el *Códice de Dresde*, citaremos dos particularmente expresivas. Enmarcado por anotaciones calendáricas y por cuatro deidades situadas en cada uno de los cuadrantes de la mitad superior de la página 3 (la única porción pintada en ella), aparece extendido el extraño monstruo con dos cabezas y cuatro patas cubiertas por lo que parecen ser las escamas de un ofidio (figura 17). En lo más alto, sobre la parte trasera del monstruo, descansa una de las aves cósmicas. En el centro, extendido sobre el cuerpo del mismo, está un ser humano en posición que recuerda la de las víctimas de los sacrificios. La armonía y el simbolismo de la composición parecen reflejo de uno de los aspectos de la tierra dentro del contexto de la visión maya del universo. El otro ejemplo, que proviene de las páginas 4-5 b del mismo códice, ha sido ya señalado por Tozzer. En

[58] Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 12.

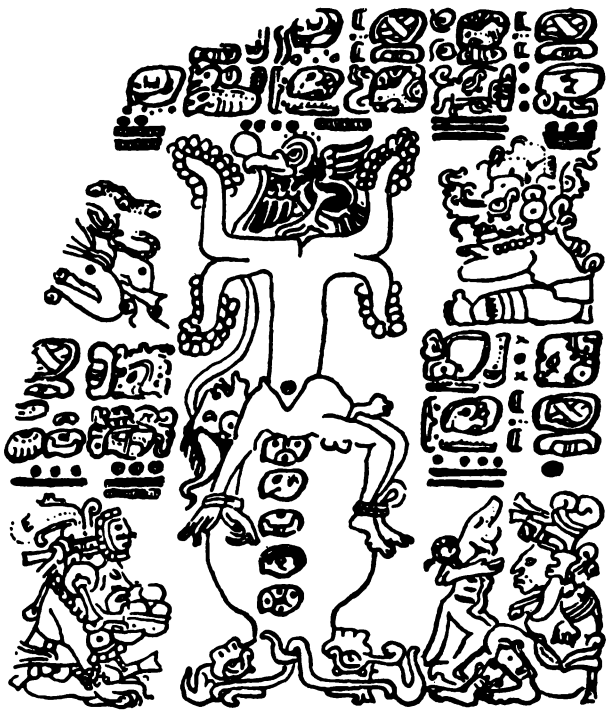


Figura 17. El monstruo terrestre con dos cabezas. Arriba el ave *moan*. En los cuatro extremos otras tantas deidades, *Dresde* 3

el centro de estas dos páginas, con varias divinidades arriba, abajo y a su derecha, está el fantástico ofidio de cuyas fauces surge la cabeza del dios D, aspecto de la deidad solar que verosímilmente renace del interior de la tierra (figura 18). En opinión de Tozzer, el dios es *Itzam Cab Ain*, del que habla el *Chilam Balam de Chumayel*, "el monstruo de la tierra que aparece en el *Dresde* (4-5) con la cabeza de Itzamná entre sus fauces". [59]

No siendo posible examinar otras varias representaciones del monstruo de la tierra en éste y en los otros dos códices, diremos tan sólo por vía de ejemplo que en la página 22 del que se conserva en París y en las páginas 16, 66 y 67 del *Tro-cortesiano*,

[59] Tozzer, Alfred M., *Landa's relación de las cosas de Yucatán*, *op. cit.*, p. 192, nota 1017. Véase asimismo Tozzer, Alfred M. y Allen Glover M. *Animal Figures in the Maya Codices*, Peabody Museum Papers, 14, 3, pp. 273-372.

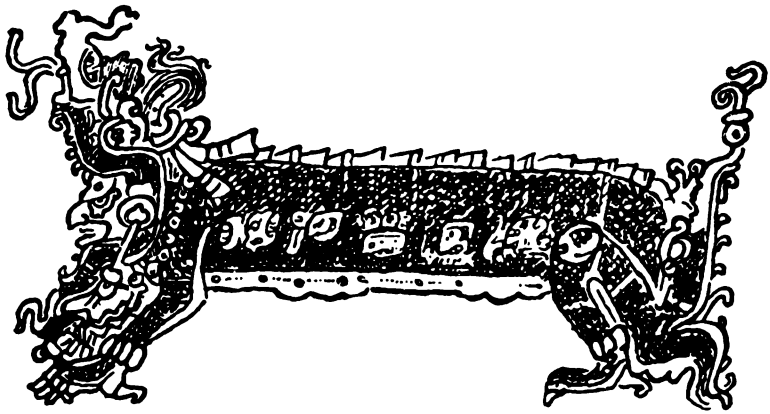


Figura 18. El monstruo terrestre de cuyas fauces surge la deidad solar. (*Dresde* 4-5b)

reaparece éste relacionado con distintas deidades y con otras formas de simbolismo que connotan también la concepción maya del mundo.

Finalmente, como prueba del sostenido arraigo de esta antigua creencia, símbolo central del gran plano horizontal de la tierra, citaremos un fragmento de "la profecía de un *13-Ahau*", que forma parte de los textos de *Chilam Balam* publicados por Barrera Vásquez, con la mención expresa de la tierra como deidad-cocodrilo:

> El *13-Ahau* es el tiempo
> en que se juntarán y coincidirán el sol y la luna.
> Será la noche y al mismo tiempo el amanecer
> de *Ox Lahum Tiku,*
> 13-Deidad
> y de *Bolón Tiku,*
> 9-Deidad.
> Será cuando cree, haga nacer
> *Itzam Cab Ain,*
> Brujo-del-agua-tierra-cocodrilo,
> vida perdurable en la tierra...[60]

Los testimonios de los periodos clásico y postclásico, y aun los de los años que siguen a la conquista, nos muestran ya la

[60] Barrera Vásquez, Alfredo, *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 146.

no interrumpida vigencia que tuvo entre los mayas este primer aspecto de su visión del universo espacial. Continuando nuestro estudio, analizaremos ahora varios complejos de símbolos, atributos de la realidad terrestre en cuanto a su distribución cósmica en los varios rumbos del mundo. Para esto procederemos ahora invirtiendo la forma de acercamiento: comenzamos por los textos transcritos después de la conquista para buscar luego posibles antecedentes en los códices y las inscripciones.

En las primeras páginas del *Popol Vuh* se proclama y se reitera, como algo casi obvio, la distribución cuatripartita del mundo:

> Es el libro original,
> antiguamente escrito,
> pero su faz estaba oculta
> al que busca, al pensador.
> Grande es su descripción, su relato
> de cómo se acabó de sustentar todo,
> el cielo, la tierra
> sus cuatro ángulos,
> sus cuatro esquinas trazadas,
> las cuatro formadas,
> su lugar escogido,
> sus medidas tomadas
> en el cielo, en la tierra,
> cuatro ángulos,
> cuatro rincones...[61]

Más que solamente orientado a los que llamamos cuatro puntos cardinales, el universo de los mayas aparece distribuido en cuatro grandes sectores cósmicos que a su vez convergen en un punto, el centro, la quinta dirección del mundo. Relacionando ahora el simbolismo de los cuatro rumbos, con la concepción acerca del monstruo de la tierra, como acertadamente lo señala Thompson, encontramos que la figura original del gran ofidio se transforma a su vez en cuatro seres "asignados cada uno a la correspondiente dirección y color del mundo". [62]

Entre los mayas de Yucatán los cuatro monstruos, a la vez

[61] *Popol Vuh*, fol. 1, r. Versión sobre la base del texto quiché tomado de la edic. de Schultze Jena, *Popol Vuh, Das heilige Buch der Quiche - Indianer von Guatemala*. Stuttgart, 1944, p. 2. Véase asimismo, edic. de Adrián Recinos *op. cit.*, p. 84.

[62] Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 11.

terrestres y celestes, reciben en ocasiones el nombre de Itzamnás. Así son expresamente mencionados en uno de los conjuros del texto conocido como *Ritual de los Bacabes*, recientemente publicado por R. L. Roys. El encantamiento que libera de la obstrucción de las vías respiratorias hace insistente invocación de los cuatro Itzamnás, "cocodrilos de la casa", [63] en relación con los cuatro rumbos y colores del universo:

> Cocodrilo de la medida del sector rojo,
> ven a mí,
> trece son las aguas de mi canal rojo,
> cuando abrigo mis espaldas
> detrás del cielo de oriente.
>
> Cocodrilo del sector blanco,
> ven a mí,
> trece son las aguas de mi canal blanco,
> cuando abrigo mis espaldas
> detrás del cielo del norte.
>
> Cocodrilo del sector negro,
> ven a mí,
> trece son las aguas de mi canal negro,
> cuando abrigo mis espaldas
> detrás del cielo del ocaso.
>
> Cocodrilo del sector amarillo,
> ven a mí,
> trece son las aguas de mi canal amarillo,
> cuando abrigo mis espaldas
> detrás del cielo del sur. [64]

Con característica monotonía el conjuro continúa. A lo largo de él se relaciona a los cuatro *Itzames* con los colores, las aguas, los vientos y otros símbolos de las cuatro "medidas" (*Kaan*) o rumbos del mundo. Un último texto, de los varios que pudieran citarse, tomado del *Chilam Balam de Chumayel*, nos ofrece otros muchos elementos del rico complejo inherente a la dis-

[63] La voz Itzamná traducida a veces como "rocío del cielo", *Itz en caan*, en realidad parece significar, como lo nota Roys, "cocodrilo de la casa", es decir de un lugar determinado (*Itzam-na*). Véase Roys, R. L., *Ritual of the Bacabs*. Norman, University of Oklahoma Press, 1965, pp. 152-153. Igualmente, Thompson, *op. cit.*, p. 11.

[64] Texto maya en *Ritual of the Bacabs*, *op. cit.*, p. 108.

tribución cuatripartita de la tierra. Siguiendo idéntico esquema, oriente-norte-oeste-sur, aparecen ahora las piedras sagradas, las aves, las semillas, las ceibas cósmicas y los seres correspondientes a cada cuadrante del mundo:

La sagrada piedra roja, su piedra,
el ser rojo oculto en la tierra,
la ceiba roja primigenia,
atributo principal del oriente,
el árbol rojo del monte,
su árbol,
los frijoles rojos,
sus frijoles,
sus aves rojas de cresta amarilla,
el rojo maíz tostado.

La sagrada piedra blanca, su piedra,
la piedra del norte,
la ceiba blanca primigenia,
su atributo principal,
el ser blanco oculto en la tierra,
las aves blancas,
los frijoles blancos,
el maíz blanco, su maíz.

La sagrada piedra negra, su piedra,
la piedra del poniente,
la ceiba negra primigenia,
su principal atributo,
el maíz negro, su maíz.
El camote negro, su camote,
las aves negras, sus aves,
su casa, la noche oscura,
el frijol negro, su frijol.

La sagrada piedra amarilla, su piedra,
la ceiba amarilla primigenia,
su atributo principal,
el árbol amarillo del monte,
su árbol,
su camote amarillo,
las aves amarillas, sus aves.
El frijol amarillo, su frijol. [65]

[65] *Chilam Balam de Chumayel*, fol. 1, versión sobre el texto maya tomado de la edición de R. L. Roys, *op. cit.*, p. 15.

Extraordinariamente rico es el simbolismo conservado en estos textos relativamente tardíos acerca de los rumbos cósmicos: el monstruo terrestre se ha vuelto presente en los cuatro sectores del mundo. Cada rumbo se tiñe con su propio color, el rojo en el oeste, el blanco en el norte, el negro en el poniente, el amarillo en el sur y el verde en el centro. En cada sector crece la ceiba primigenia y aparece la correspondiente ave cósmica. Como se lee en los textos de Yucatán, en los cuatro rumbos residen los *pahuatún*, dioses del viento, los *chaac*, señores de la lluvia, los *balam*, protectores de las sementeras, y los *bacab*, apoyo de los cielos. Otras deidades mantienen asimismo relación estrecha con la tierra, entre ellas, el joven dios del maíz, el jaguar, el dios de la muerte y otras ligadas, como veremos, a los distintos periodos de tiempo.

Toca ahora examinar los posibles antecedentes de esta simbología en los testimonios más antiguos: los códices y las inscripciones. Antes que nada diremos que, así como hemos encontrado ya en estas fuentes las múltiples formas de representación del monstruo terrestre, también ahora hallamos el testimonio de la antigua visión que contempla al universo distribuido en cuatro grandes sectores que se abren a partir de un punto o región central. Buena ilustración de esto nos la ofrecen las páginas 75-76 del *Códice de Madrid* (figura 19). Allí, un árbol cósmico en el medio con dos deidades, sentadas a su sombra frente a varios glifos de *Ik*, el viento, la vida, y todo ello circundado por los veinte signos de los días, constituyen la región central de la tierra, de la que nacen y se distribuyen los cuatro grandes cuadrantes, señalados por franjas de huellas de pasos humanos. Cada sector ostenta su glifo: a la izquierda está el sur, a la derecha el norte, arriba el poniente y abajo el oriente. Y conviene subrayar que estos glifos, con la única excepción del norte, son exactamente los mismos que, para señalar las direcciones cósmicas, aparecen ya en inscripciones del periodo clásico, entre otras en monumentos de Tikal, Piedras Negras, Naranjo, Copán, Quiriguá y Palenque. Como se proclamaba en los textos tardíos, cada sector tiene también en la representación del códice sus propias deidades, pintadas con sus correspondientes colores.

Podrían aducirse otros varios ejemplos, procedentes también de los códices, en los que claramente se reflejan éstos y otros aspectos de la antigua concepción maya acerca de la distribución cuatripartita del mundo. Recordaremos tan sólo tres más. En la

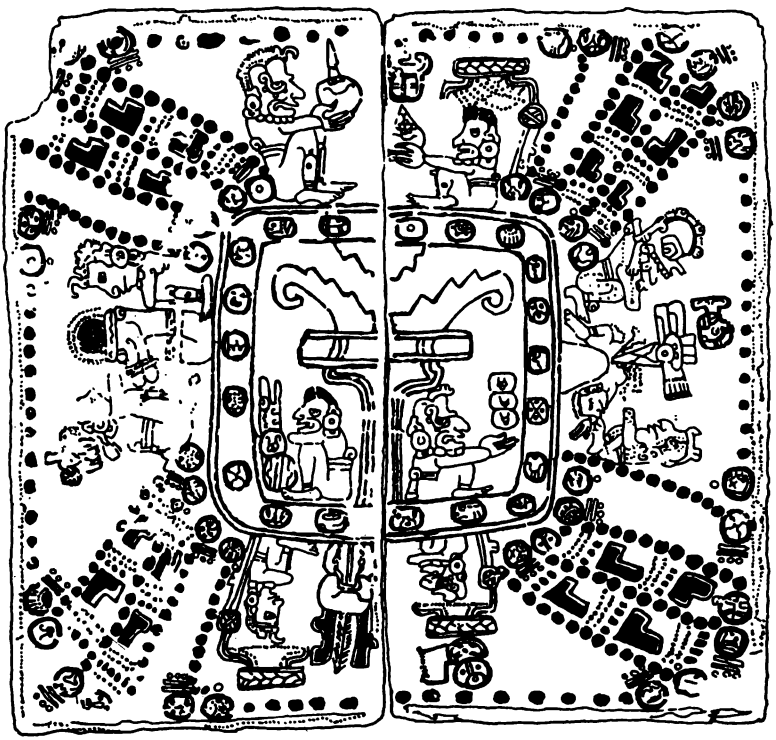


Figura 19. La distribución cuatripartita del mundo con símbolos direccionales y cósmicos y la región del centro rodeada por los glifos de los días. (*Madrid* 75-76)

página 31a. del *Códice de Madrid*, aparece *Chac*, el dios de la lluvia, situado entre cuatro figuras más pequeñas, especie de ranas estilizadas (los *uoob*) con los glifos correspondientes a los cuatro rumbos cósmicos (figura 20). En las páginas 25c-28c del *Códice de Dresde*, comenzando con el glifo del este, se nos muestran los cuatro *acantun*, las piedras o pilares que, según Landa, se erigían en las ceremonias al comienzo del nuevo año. Los pilares representados en el códice asumen la forma de árboles con los signos de *cauac* y *che* que parecen indicar cuál es su naturaleza: árboles cósmicos relacionados con la lluvia y el mundo de las fuerzas celestes. Igualmente se representan allí las cuatro aves cósmicas como ofrenda de sacrificio en las manos de cada uno de los cuatro dioses que presiden la correspondiente región.

Un último ejemplo nos lo ofrecen las páginas 30c-31c del

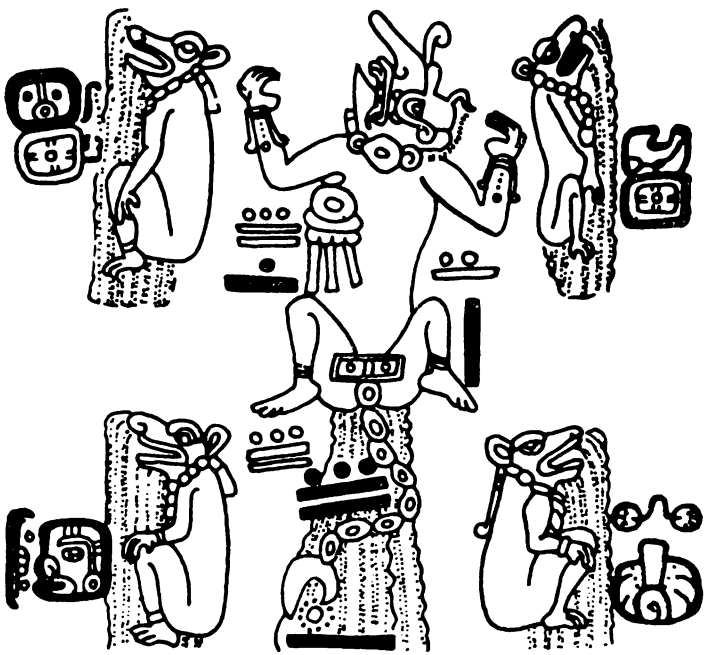


Figura 20. Al centro *Chac*, dios de la lluvia. En los cuatro extremos los *uoob*, ranas, acompañantes de *Chac* con los glifos de los rumbos cósmicos, *Madrid, 31a*

mismo Dresde en las que aparece cuatro veces la figura del dios B sobre otros tantos árboles cósmicos con los signos y los colores propios del este (rojo), el norte (blanco), el oeste (negro) y el sur (amarillo).

Pasando a las inscripciones del periodo clásico, la presencia ya notada de "glifos direccionales" en varias estelas es prueba de la vigencia de una muy semejante concepción acerca de la distribución cuatripartita del mundo. Así, en la estela A de Copán aparecen los glifos que hacen referencia al este, al norte, al oeste y al sur. En otras estelas del mismo sitio, así como en inscripciones de Tikal, Piedras Negras, Naranjo, Quiriguá, Nakum y Palenque se encuentran distintas variantes de estos glifos que connotan los rumbos del mundo [66] (figura 21). Pero, además de estas anotaciones, hay también en la simbología clásica

[66] Entre las estelas en las que aparecen "glifos direccionales" están: Tikal 12, Piedras Negras L 12, Naranjo 24, Copán A, E, J, P, Nakum D, Quiriguá M y Palenque (inscripción M).

Figura 21. Glifos direccionales (orientación de los años), en las inscripciones y los códices.

a) Este: Nakún D, Palenque inscrip. M., *Dresde* 43c, *Madrid* 50a.
b) Norte: *Dresde* 44c, *Dresde* 31c, *Madrid* 25d, *Madrid* 50a.
c) Poniente: Palenque inscrip. M., Naranjo 24, *Dresde* 31c, *Madrid* 50a.
d) Sur: Copán T, Quiriguá M, *Dresde* 31c, *Madrid* 25d.

(Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

otros elementos que son manifiesta alusión a una muy semejante imagen del mundo. Nos referimos a las representaciones de aves y árboles cósmicos como los que se incluyen en la famosa lápida del sarcófago y en los tableros de la Cruz y de la Cruz Foliada de Palenque. Especial mención merece el más tardío bajorrelieve del templo de los tableros en Chichén Itzá en el que aparecen los árboles y las aves cósmicas distribuidos en función de los rumbos del universo.

El examen que hasta aquí hemos hecho de testimonios procedentes de diversas áreas y periodos del mundo mayance, nos permite formarnos una idea aproximada de lo más sobresaliente de la concepción de estos pueblos acerca del universo en su gran plano "terrestre-horizontal". En resumen, ellos pensaron a la tierra en función de un extraordinario complejo de símbolos: la imagen de los monstruos de los que brota la vida; la distribución cuatripartita, que a partir de un centro, extiende la realidad entera por los rumbos de colores, poblados de dioses y fuerzas primigenias, de aves y árboles cósmicos y también de los humanos que allí viven y mueren.

Pero el universo horizontal no alcanza en sí mismo su más pleno sentido. Su existencia se explica por el fluir incesante del tiempo y por la presencia de los dioses que moran en los planos superiores e inferiores que completan la imagen del espacio universal. *Kinh*, el que es sol, día y tiempo divinos, recorre diariamente en su marcha incesante los cielos que están sobre la tierra y las regiones oscuras del inframundo. Los textos tardíos, los códices y las inscripciones, a pesar de simbolismos a veces distintos, coinciden en múltiples referencias acerca de lo que se cree y piensa sobre "los mundos de arriba y abajo".

Comenzando por los testimonios del periodo clásico encontramos que en estelas y monumentos se representan, en contraposición con la realidad terrestre, las deidades de los planos superiores. Entre ellas están los grandes ofidios que aparecen casi siempre por parejas, como si connotaran una cierta concepción dualista de la divinidad. El ave *moan* y los dragones celestes, al igual que los glifos y signos del sol y la luna, y a veces también de la estrella grande, integran asimismo la imagen plástica del mundo de arriba. Las pirámides truncas con cuerpos superpuestos y un santuario en la parte más alta, pueden ser, como algunos investigadores lo han sostenido, otro reflejo de los pisos celestes en que moran los dioses.

Hay asimismo en la arquitectura maya desde los tiempos clásicos otra forma bastante elocuente de representación plástica de las deidades celestes. Nos referimos a algunas de las llamadas por Seler "fachadas de Quetzalcóatl" en las que aparece una gran máscara con rasgos de monstruo o de ofidio, cuya boca constituye precisamente la puerta de entrada al templo. Thompson ha notado que en varias de estas fachadas se encuentran también diversos glifos celestes y no sólo el del planeta Venus. [67] Éste es el caso de la fachada del templo 22 de Copán, de la casa o templo del Adivino en Uxmal y del anexo oriental de las Monjas en Chichén Itzá. Éstas y otras fachadas, al igual que algunos bajorrelieves de altares y templos en los que aparece la misma máscara monstruosa asociada a símbolos celestes, son plástica representación de los seres que moran en los planos superiores del universo.

Finalmente, la presencia en las inscripciones de las trece variantes de los números con rostro de deidades parece apuntar, como ha sido también notado, a las trece realidades divinas que ejercen su influencia en otros tantos niveles superiores. [68] Confirmación de esto probablemente la tenemos en el glifo del ave *moan* acompañado del símbolo del cielo y del numeral 13 en numerosas inscripciones clásicas y en varios lugares del *Dresde* (figura 22).

Evocación de los mundos inferiores, por debajo de los monstruos de la tierra, son los glifos de los nueve dioses de la noche y de la región de las tinieblas. Entre esos glifos están los que representan el color negro, la concha, los ojos del dios de la muerte y sobre todo los rostros de deidades o del conjunto de ellas con el signo de una mano que aprisiona una cabeza con rasgos de simio, precedido del numeral 9 en inscripciones de estelas como las de Piedras Negras 25 y 36 y en otras que pudieran aducirse. Siguiendo a Morley, recordaremos también los vestigios de nueve esculturas antropomórficas en la cámara izquierda del Templo 40 de Yaxchilan, que parecen también

[67] Véase: Thompson, J. Eric S., "Las llamadas fachadas de Quetzalcóatl", en *Vigésimo séptimo Congreso Internacional de Americanistas, Actas de la sesión celebrada en México en 1939*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, s.f., t. I, pp. 391-400.

[68] Thompson, en *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 210, escribe "los trece dioses que son casi con certeza los 13 dioses de los días y los de los 13 cielos".

a

b c

Figura 22. El ave *moan* en la simbología y en los códices. *a*) El ave inclinada sobre símbolos planetarios en Copán H; *b*) Glifos del ave *moan*, *Dresde 16c*, y *c*) *Dresde 18b*. (Fuente: Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

representación de los dioses de los nueve planos del mundo interior. [69]

Ciertamente más abundantes y precisos son los testimonios de los códices en relación con la misma imagen del mundo, posesión ya de los mayas del período clásico y también de las gentes de otras culturas en el ámbito de la América Media. [70] Los glifos de los nueve dioses del inframundo aparecen en los tres códices, en tanto que los rostros de las deidades celestes se conservan en el *Dresde*. Pero además de los glifos, encontramos en ellos buen número de representaciones con los símbolos de los ofidios, el ave *moan*, el sol, la luna, la estrella grande y

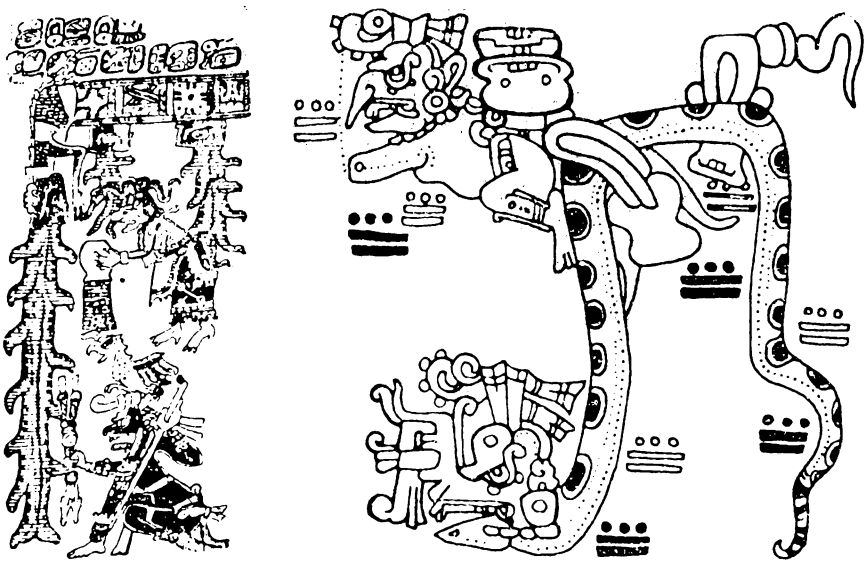


Figura 23. *a*) Probable representación de un cataclismo cósmico, *Dresde*, 74. *b*) *Chac*, deidad de la lluvia, relacionado con una serpiente cósmica, *Madrid*, 31*b*

[69] Morley, *op. cit.*, p. 261. Menciona asimismo que "a lo largo de la base oriental de la Torre Cuadrada del Palacio de Palenque se encontraron los restos muy destruidos de nueve figuras parecidas, también hechas de estuco, que probablemente habían representado estos nueve dioses".

[70] Para lo que concierne a los nahuas del altiplano central, véase León-Portilla, M. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, pp. 113-128. De la concepción paralela, vigente entre los mixtecas de Oaxaca, dan buen testimonio el *Rollo Selden* (p. 1) y el *Códice Gómez de Orozco*, edic. de Alfonso Caso, México. Talleres de Impresión de Estampillas y Valores, s. f.

otros, propios de los pisos superiores, así como los del dios de la muerte, la concha, el color negro y el sol nocturno, característicos de las regiones del universo inferior. Más aún, en páginas como la 74 del *Dresde* (figura 23) o la 31-b del de *Madrid*, parecen estar representados algunos de los cataclismos cósmicos (posiblemente los términos de "edades o soles"), en los que, como se refiere sobre todo en el *Chilam Balam de Chumayel*, entran en convulsión los distintos planos del universo.

Con ocasión de las profecías de un *katún 11-Ahau*, incluidas en ese libro tardío de los mayas yucatecos, volvemos a encontrar los elementos centrales de la antigua imagen del mundo y la simbología que nos es ya conocida, presente ahora en la dramática descripción de la lucha entre las trece deidades celestes y las nueve del mundo inferior. La carga del *katún* ha provocado un cataclismo en el que se ven envueltos los tres planos del universo. Al final, las ceibas primigenias renacen por los cinco rumbos de la tierra como señal y memoria del choque violento de las fuerzas divinas que destruyen y vuelven a crear el universo a través de los "soles", que son también ciclos de tiempo:

En el *11-Ahau*
es cuando salió *Ah mucen cab*
a poner vendas en los ojos
de *Oxlahun ti ku*,
Trece-deidad, . . .
Con las vendas de su rostro
terminó el amanecer para ellos
y no supieron ya lo que vendría.
Cuando fue apresado
Oxlahun ti ku,
Trece-deidad,
por obra de *Bolón ti ku*,
Nueve-deidad;
entonces será
cuando bajen cuerdas y fuego
y piedra y palo
y sea el golpear con palo y piedra,
cuando sea apresado
Oxlahun ti ku,
Trece-deidad.

Entonces será
cuando se le rompa la cabeza
y se le abofetee el rostro,
y sea escupido y cargado a cuestas
y despojado de sus insignias
y cubierto de tizne;
y el quetzal, el pájaro verde *yaxum*,
sea molido y tomado como alimento,
juntamente con su corazón...
Por obra de *Yax bolón dzacab*,
Gran-nueve-fecundador.
Éste se posesionará
del decimotercero piso del cielo
y hará que se disperse el polvo
que se desprende de las semillas
y la punta de la mazorca desgranada,
el hueso del maíz,
aquí sobre la tierra,
lugar de su corazón,
porque *Oxlahun ti ku*,
Trece-deidad,
no respeta el corazón del sustento...

Se hundirá el cielo
y se hundirá la tierra también
cuando los extremos del doblez del *katún*
se unan...
Se alzará entonces *Cantul ti ku*,
Cuatro-deidad;
los cuatro *Bacabes*, vertedores,
que arrasarán la tierra.

Al terminar el arrasamiento,
se alzará *Chac Imix che*,
la ceiba roja primigenia,
columna del cielo,
señal del amanecer del mundo,
árbol del *Bacab*, vertedor,
en donde se posará *Kan xib yuyum*,
el ave amarilla.

Se alzará también
Sac Imix che,
la ceiba blanca al norte,
allí se posará *Sac chic*,

el ave blanca.
Soporte del cielo,
señal del aniquilamiento
será la ceiba blanca.

Se alzará también
Ek Imix che,
la negra ceiba primigenia,
al poniente del país llano.
Señal de aniquilamiento
será la ceiba negra.
Allí se posará *Ek tan picdzoy,*
pájaro de pecho negro.

Se alzará también
Kan Imix che,
la ceiba amarilla primigenia,
al sur del país llano,
como señal de aniquilamiento.
Allí se posará *Kan tan picdzoy,*
pájaro de pecho amarillo...

Se alzará también
Yaax Imix che,
la ceiba verde primigenia,
en la región central,
como señal y memoria de aniquilamiento.
Ella es la que sostiene el plato y el vaso,
la estera y el trono de los *katunes*
que por ella viven. [71]

Como puede verse, este texto confirma lo arraigado de los símbolos en función de los cuales se integró la imagen maya del universo a través de las varias etapas de su evolución cultural. Pero además las palabras citadas del *Chilam Balam* nos introducen ya al problema de las relaciones entre tiempo y espacio. Al describir la lucha que conmueve todos los planos del mundo, expresamente se señala que ésta fue la carga de un *katún 11-Ahau.* Tenemos en ello un primer testimonio, si se quiere tardío, sobre la significación del tiempo en el ámbito de lo que llamamos realidad espacial. Pero, siguiendo con el

[71] *Chilam Balam de Chumayel,* confrontación y versión de A. Barrera Vásquez, *El libro de los libros de Chilam Balam, op. cit.,* pp. 153-155.

método que hemos adoptado, es necesario buscar en las fuentes más antiguas indicios o pruebas acerca de posibles formas de relación entre el espacio y el tiempo.

Comencemos por la división cuatripartita de la superficie terrestre. Las inscripciones de las estelas vuelven a ser la primera de nuestras fuentes. Como detenidamente lo han mostrado varios mayistas, en particular Thompson, los glifos de las direcciones cósmicas aparecen allí acompañados en ocasiones por los signos de los años, o por aquéllos de los días en que un año termina. "Al entrar éstos en relación con los glifos de los rumbos del mundo, debe leerse: *la cuenta del año hacia el este, hacia el norte, al poniente o al sur.*" [72] En otras palabras, los años que van a cuestas de sus correspondientes portadores divinos, los cuatro signos, que con la designación de los mayas de Yucatán conocemos como *Kan, Muluc, Ix, Cauac,* se religan con los cuatro rumbos del mundo y con los complejos de símbolos inherentes a cada sector. Así, por ejemplo, hay signos "del año hacia el este" en las estelas P de Copán y en la de D de Nakum; glifos "del año hacia el poniente" en Copán E y en Naranjo 24, y "hacia el sur" en Copán E.

Los códices y los textos más tardíos confirman esta antigua forma de concebir el tiempo como algo que va permeando el espacio. Gracias al simbolismo de los colores, rojo-oriente, blanco-norte, negro-poniente, amarillo-sur, verde-centro, es posible precisar muchas veces en los códices los rumbos hacia los que están orientados determinados ciclos de tiempo. Hay alternancias y cambios en la simbología, pero por encima de esto sabemos de cierto que para el pensamiento de quienes elaboraron los códices, el tiempo y sus deidades penetran y tiñen con sus atributos los distintos sectores del mundo, donde también residen los dioses.

Prueba de esta estrecha relación entre el tiempo y el espacio la dan, entre otros ejemplos, las ya citadas páginas 30c-31c del *Códice de Dresde*, en las que con los glifos calendáricos que acompañan al dios B, el de la nariz larga, junto con otros tantos árboles cósmicos, aparecen asimismo los signos y los colores propios de los cuatro rumbos del mundo. Y también las ya aducidas páginas 75-76 del *Códice de Madrid* adquieren ahora más pleno sentido si recordamos que, al representarse en ellas

[72] Thompson, *Ibid.*, p. 251.

los cuatro grandes cuadrantes del universo, con sus glifos direccionales, todo el conjunto de la realidad horizontal del universo aparece a su vez circundado por los veinte signos de los días, como si se quisiera reiterar así la constante relación tiempo-espacio (ver figura 19).

Y acerca de los años que marchan a cuestas de sus portadores divinos, orientándose sucesivamente hacia cada uno de los rumbos del espacio, concepción que como hemos visto aparece por vez primera en las inscripciones de las estelas, sabemos asimismo por el testimonio de Landa que igual pensamiento mantuvo vigencia en épocas posteriores. Sirviéndose como es natural de los nombres de los años en el maya de Yucatán y usando la expresión "letras dominicales" como equivalentes a "portadores del año", escribe el fraile:

> La primera, pues, de las letras dominicales es *Kan*. El año que esta letra servía era el agüero del *Bacab* que por otros nombres llaman *Hobnil, Kanalbacab, Kanpauahtun, Kanxibchac*. A éste le señalaban a la de medio día (al sur). La segunda letra es *Muluc*; señalábanla al oriente y su año era agüero del *Bacab* que llaman *Canzienal, Chacalbacab, Chacpauahtun, Chacxibchac*. La tercera letra es *Ix*. Su año era agüero del *Bacab* que llaman *Zaczini, Zacalbacab, Zacpauahtun, Zacxibchac* y señalábanle a la parte del norte. La cuarta letra es *Cauac*: su año era agüero del *Bacab* que llaman *Hozanek, Ekelbacab, Ekpauahtun, Ekxibchac*; a ésta señalaban a la parte del poniente.[73]

Varios de los textos tardíos de Yucatán confirman una vez más el arraigo de estas ideas acerca de la orientación del tiempo y muy en particular de la que estamos llamando espacialización de los años. En el manuscrito de Maní encontramos un primer ejemplo:

[73] Landa, *op. cit.*, p. 145. En la enumeración de las deidades de cada uno de los rumbos se antepone el color de los distintos años a los seres conocidos entre los mayas de Yucatán como *pauahtunes*, que moraban en el inframundo; los *bacabes*, o sostenes de la tierra, y los cuatro que residían en las nubes, con el nombre de *chac* de distintos colores.

A su vez, Pedro Sánchez de Aguilar, en su *Informe contra Idolorum Cultores* (tercera edición, Mérida, Yucatán, 1937, p. 143), escribe en relación con la espacialización de los años: "Contaban sus años y las asentaban en sus libros de veinte en veinte años, y por lustros de cuatro en cuatro. El primer año fijaban en el oriente, llamándole *kuch-hab*, el segundo en el poniente, el tercero en el sur, el cuarto en el norte".

13-Ahau: murió *Ah Pʻlá.*
Seis años faltaban
para terminarse
la cuenta del *13-Ahau*
el año que contaba
hacia el oriente.
En *4-Kan*
cayó el mes *Pop* al oriente...[74]

Y lo que pudiera considerarse como una exposición del sistema de correlación entre tiempo y espacio, especie de comentario a "las ruedas de los *Katunes*", nos la da el más tardío texto de *Ixil*, recogido por D. Juan Pío Pérez. Por una parte, se ofrece en él una ilustración de "los asientos y cargas de los años" (*ah cuch haab*): los años *Kan* hacia *Lakin* (el oriente); los años *Muluc* hacia *Xaman* (el norte) los *Ix* hacia *Chikin* (el poniente) y los *Cauac* hacia *Nohol* (el sur). El comentario dice entre otras cosas:

Cuando se le da vuelta
a los cuatro ángulos,
oriente, norte, poniente, sur,
se dice *1-Katún.*
Lo mismo se dice
cuando empieza el *1-Cauac*
y pasa cada uno de los años...[75]

En sucesión que sólo se cierra al concluirse un ciclo, para dar principio a uno nuevo, la carga de los años se va haciendo presente por los rumbos del mundo. Y no sólo los años, sino también los meses y los días y todos los periodos de tiempo con rostro de dioses, al penetrar y actuar en el universo espacial, le comunican su ser y atributos, que se suman al de las fuerzas también divinas que presiden los distintos sectores. En el fondo, como ya lo hemos visto, los rostros del tiempo son los mismos que los de las deidades de la superficie terrestre: si *Imix* es el primero de los días, es también connotación de la realidad primigenia del mundo.

[74] *Crónica Primera* (3ª parte) confrontación del texto de Maní con los de Chumayel y Tizimín. Ver: Barrera Vásquez, *op. cit.*, p. 65.

[75] Texto maya publicado en *Códice Pérez*, edic. de E. Solís Alcalá. Mérida, ediciones de la Liga de Acción Social, 1949, pp. 340-391.

Lo que hasta ahora se sabe sobre la estructura de las comunidades de las tierras bajas, nos ofrece al parecer nuevo ejemplo que confirma la universal vigencia de esta relación espacio-temporal en el pensamiento maya. Como lo han destacado cronistas e investigadores, las comunidades y pueblos se distribuían fundamentalmente en cuatro distritos o divisiones principales, orientadas cada una a su correspondiente rumbo del universo. Así, "una división simulada de cuatro distritos existió también en Chichén Itzá, así como en Itzamkanac, capital de la provincia de Acalan, habitada por Mayas Chontales y situada en la zona sureste de la península..."[76] Ahora bien, como lo ha mostrado recientemente Michael D. Coe, partiendo del análisis de los ritos propios de los cinco últimos días del año, los *Uayeb* de los mayas yucatecos, es justamente el principio de la orientación de los portadores de los años lo que determina el cambio de poderes políticos y religiosos entre los jefes de los distintos distritos o divisiones de la comunidad:

"La idea de la ciudad dividida en sectores no es ciertamente exclusiva de los mayas... Es el principio que subyace a estas distribuciones cuatripartitas lo que cambia y debe ser analizado..."[77] "Lo que da un carácter único al modelo de la comunidad maya, es que sólo en ella parecen haberse servido sus miembros de una cuenta de tiempo permutadora que actúa como medio automático para circular el poder entre los distintos grupos emparentados que la integran..."[78] En función de ella o, lo que es lo mismo, gracias a la orientación de los años, los cuatro distritos o divisiones primarias de la comunidad, reflejo del universo espacial, ejercen sucesivamente el poder en el ya conocido orden oriente-norte-poniente-sur.

Kinh, el universo divino del tiempo, aparece así especializado de múltiples formas en ésta su relación con el gran plano terrestre y sus cuadrantes de colores. Si atendemos ahora a los estratos superiores e inferiores que completan la imagen espacial, veremos que en los mundos de arriba y de abajo la presencia alternante de *Kinh*, el sol que hace el día y todos los ciclos del

[76] Villa Rojas, "Nota sobre la tenencia de la tierra entre los Mayas de la antigüedad", en *Estudios de Cultura Maya*, I, México, 1961, p. 32.

[77] Coe, Michael D. "A model of ancient community structure in the Maya lowlands", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 21, 2, The University of New Mexico, Albuquerque, 1965, p. 109.

[78] *Ibid.*, p. 117

tiempo, es igualmente obvia y manifiesta. El rostro del dios viejo, la deidad de la nariz roma y el colmillo que sobresale del extremo de la boca, se nos muestra, en la simbología de incontables monumentos desde la época clásica, asociado con las bandas o tiras de glifos astronómicos o celestes que connotan su presencia y acción en los estratos superiores del universo. El mismo *kinh* se representa a veces como a punto de ser devorado entre las fauces de los ofidios fantásticos que tantas veces son connotación de los monstruos que dan realidad a la tierra, y otras como renaciendo de las mismas fauces, después de haber hecho su recorrido por las regiones oscuras del inframundo. En los pisos inferiores *kinh*, es el sol y el tiempo nocturnos. Sus símbolos son entonces los del jaguar, del perro, del dios de la muerte y de otras varias figuras más.

Precisamente por obra de los ciclos de *kinh*, de sus presencias arriba y abajo, la realidad de los tres planos del mundo alcanza su más plena unidad y sentido. Como acertadamente lo nota Spinden, el dios de la nariz roma, la efigie característica de *kinh*, "es una divinidad celeste de connotación universal, cuyos poderes abarcan el día y la noche".[79] Buena confirmación de esto nos la da, entre otros ejemplos que pudieran aducirse, la representación que nos ofrece el *Códice de Dresde* 56a, en donde aparece el viejo rostro solar bajo una franja de glifos astronómicos, en el centro de la figura casi rectangular, la mitad de ella negra y la otra mitad blanca, probablemente símbolo de un eclipse pero también connotación de la alternancia del día y de la noche en los cuatro rumbos del mundo y en el universo entero (figura 24).

Si *kinh*, sol-tiempo-deidad, se halla presente en los pisos celestes, sobre la tierra y en los planos del inframundo, nada tendrá de extraño que los mismos dioses de los números, los días, los meses, los años y los otros ciclos, que al fin son distintas cargas de tiempo, aparezcan asimismo en la simbología de los mundos de arriba y abajo. Posible ejemplo de tal cosa lo ofrecen los relieves de estuco en los muros de la cripta del sarcófago de Palenque, en donde aparecen nueve personajes llevando "en una mano el llamado cetro-maniquí que remata en el probable dios de la lluvia y en la otra un escudo circular con los rasgos del dios

[79] Spinden, *Maya Art and Civilization*, 2nd. ed., The Falcon's Wing, 1957, p. 69.

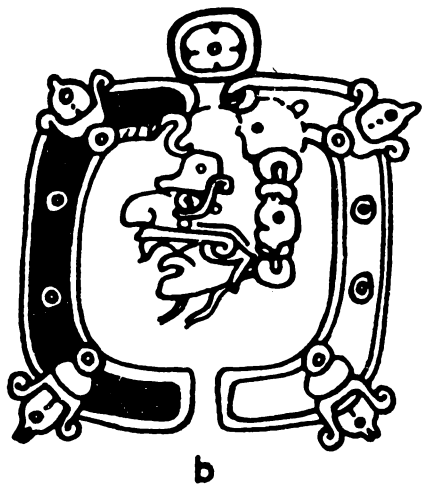


Figura 24. El rostro de *kinh* en la tabla de eclipses del *Códice de Dresde, 56a*

solar" [80] (figura 25). Por su misma situación en la cripta de un sarcófago, los nueve personajes, tal vez sin mucho forzar su interpretación, pueden relacionarse con los nueve dioses del inframundo. Por otra parte, representaciones como las del glifo del ave *moan* con el signo del cielo y el número 13 en las ya aducidas inscripciones de la época clásica, parecen a su vez apuntar al que habría de conocerse más tarde como el complejo de los *Oxlahun-ti-ku*, los trece dioses celestes. Un detenido análisis de la simbología de los monumentos clásicos y los códices confirma ciertamente que las deidades asociadas a los glifos de connotación celeste, así como aquellas que se relacionan con el mundo inferior, son las mismas que en varias formas aparecen en los jeroglíficos de los diversos cómputos del tiempo: el sol con todas sus variantes, la luna y la estrella grande, los dioses de la lluvia, del maíz, las serpientes y los monstruos fantásticos, el señor de la muerte, en una palabra, lo más significativo del viejo panteón de los mayas. En los planos de arriba y de abajo y en la superficie terrestre, los dioses que, como hemos visto, son en última instancia rostros y cargas de *kinh*, aparecen enrique-

[80] Ruz L., Alberto, "Exploraciones en Palenque: 1952", México, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, t. VI, 34, 1954, p. 89.

Figura 25. Dos de los nueve personajes en los muros de la cripta del sarcófago de Palenque, según Ruz

cidos con nuevos atributos que completan esa realidad suya que dinámicamente tiñe y permea lo que es el universo espacial de los mayas.

El texto que hemos citado acerca de la convulsión de todos los planos del mundo por obra de la carga de un *katún 11-Ahau*, adquiere desde este punto de vista su más completo sentido: el universo espacial existe, se altera, muere y renace en cada uno de "los soles" o edades, en función de las actuaciones y presen-

cias de los dioses o rostros del tiempo. El espacio no es algo estático. Es complemento, marco de colores, que fija por momentos el escenario de *kinh*, el cual como con las reglas de un juego o de un drama que se desarrolla por ciclos, sucesivamente va mostrando sus distintos rostros y máscaras, vivifica y destruye y mantiene sin término la realidad en que se mueven y piensan los hombres.

¿Quiere decir esto que tiempo y espacio constituyen en el fondo una realidad homogénea, o lo que es lo mismo, que en el meollo del pensamiento maya, espacio y tiempo, más que relacionarse se identifican? Confesamos que nuestro estudio no nos permite formular una respuesta apodíctica. Lo que sí puede afirmarse es que si el espacio existe por obra de los dioses y tiene en sí mismo connotaciones divinas, las deidades presentes y actuantes en él son precisamente los rostros cambiantes del tiempo. Fuera de éste el espacio resulta impensable. Más allá de los ciclos, no hay vida y nada acontece. Los rumbos de colores, divorciados de *kinh*, sol, día, tiempo, se convertirían en tiniebla desprovista de todo sentido. El mundo de los dioses se ausentaría para siempre y la huida de los *katunes* marcaría el fin de lo que es real con el retorno a la oscuridad primigenia sin ceibas, ni sol, luna o estrella grande, sin seres humanos ni significación alguna posible.

El tiempo, por el contrario, es vida y raíz de todas las cosas. Por eso su estudio y medida es ocupación primordial de los sabios, de los *ah Kinob*, "los del culto solar y del tiempo", como se les designa entre los mayas de Yucatán. Precisamente a uno de estos *ah Kinob*, de nombre *Napuctun*, se atribuye en el libro de *Chumayel* un texto que, como en resumen, subraya la más que profunda relación de tiempo y espacio. Las palabras supuestas o reales del *ah kin Napuctun* que aquí transcribimos son ciertamente un eco del antiguo saber de los mayas acerca del significado del tiempo en cuanto principio y raíz de lo que existe. Veamos lo que sucedió cuando por vez primera la veintena de días se integró y nació el ciclo del mes:

Así explicó el gran sabio,
el primer profeta *Napuctun*,
primer sacerdote solar, *ah kin*.
Así es la canción.
Sucedió que nació el mes,

allí donde no había despertado la tierra,
antiguamente.
Y empezó a caminar por sí mismo...
Y se explica que haya nacido
porque sucedió que *Oxlahun oc*,
el de los trece pies,
emparejó su pie.
Partieron del oriente.
Y se dijo el nombre del día,
allí donde no lo había antiguamente...
Así nació el mes
y nació el nombre del día
y nacieron el cielo y la tierra,
la escalera del agua,
la tierra, las piedras y los árboles,
nacieron el mar y la tierra.
El *1-Chuen* sacó de sí mismo su divinidad,
él hizo el cielo y la tierra.
El *2-Eb* hizo la primera escalera
y bajó su divinidad en medio del cielo,
en medio del agua,
donde no había tierra,
ni piedra, ni árbol.
El *3-Ben* hizo todas las cosas,
la muchedumbre de las cosas,
las realidades de los cielos,
del mar y de la tierra.
El *4-Ix* sucedió que se encontraron,
inclinándose, el cielo y la tierra.
El *5-Men* sucedió que todo trabajó.
El *6-Cib* sucedió
que se hizo la primera luz,
donde no había sol ni luna.
El *7-Caban* nació por primera vez la tierra,
donde no había nada
para nosotros antiguamente.
El *8-Edznab* asentó su mano y su pie
que clavó sobre la tierra.
El *9-Cauac* ensayó por primera vez
los mundos inferiores.
El *10-Ahau* sucedió que los hombres malos
se fueron a los mundos inferiores...
El *11-Imix* sucedió
que modeló piedra y árbol,

lo hizo así dentro del sol.
El *12-Ik* sucedió
que nació el viento
y así se originó su nombre,
viento, espíritu,
porque no había muerte dentro de él.
En el *13-Akbal* sucedió que tomó agua,
humedeció la tierra
y modeló el cuerpo del hombre...

Así nació el mes
y sucedió que despertó la tierra,
aparecieron el cielo y la tierra
y los árboles y la piedra...
La lectura de la cuenta de los días,
uno antes que el otro,
empieza por el oriente...[81]

Tenemos en este texto un reflejo de la antigua tradición maya acerca de las relaciones entre tiempo y espacio. Las palabras atribuidas a *Napuctun* concisamente reiteran y esclarecen el nexo: los pisos celestes, la tierra y el inframundo existen en virtud de la aparición del mes y los días, o dicho en otra forma, hay vida y realidad por obra de *kinh* que es sol, día, tiempo divinos.

El tema de la omnipresencia espacial del tiempo y de su carácter divino se religa así, una vez más, con lo que hemos estudiado a lo largo de este trabajo examinando testimonios procedentes de las varias épocas que marcan la evolución de esta cultura. Sobre esta base, parece llegado el momento de intentar una síntesis de la posible imagen integral en la que se conjuguen los afanes astrológicos de los sabios mayas con el mundo de connotaciones que tuvo para ellos el tiempo. Al pretender reconstruir esa imagen buscamos precisamente una respuesta a nuestra pregunta inicial: ¿qué significó para el hombre maya, en la complejidad de su vida y de su evolución cultural, el universo del tiempo?

[81] *Chilam Balam de Chumayel*. Texto maya en la edición de Roys, pp. 38-39. (Versión directa de Demetrio Sodi en *La Literatura de los Mayas*. México, Joaquín Mortiz, Instituto Indigenista Interamericano, 1964, pp. 24-26.)

V. EL HOMBRE MAYA EN EL UNIVERSO DE KINH

No fueron los sacerdotes y sabios del periodo clásico maya los únicos ni los primeros en ocuparse del tema del tiempo en el ámbito cultural de Mesoamérica. Bien conocido es que antes, en regiones relativamente cercanas a la que llegaría a ser el área maya, hubo otros pueblos poseedores ya de diversas formas de calendarios. Las inscripciones en las "estelas de los danzantes", procedentes del antiguo horizonte de Monte Albán I en Oaxaca, muestran que quienes allí vivieron empleaban, desde varios siglos antes de la era cristiana, la que había de conocerse como "cuenta de los días", *tzolkin* entre los mayas, *tonalpohualli* para los nahuas y *pije* para los zapotecas. [82]

Del rumbo de las costas del Golfo, cuna probable de la cultura madre mesoamericana, provienen asimismo inscripciones en que parece haberse adoptado ya el valor de los números en función de su posición: la célebre estela C de Tres Zapotes, Veracruz, en la que verosímilmente se lee una fecha equivalente al año 31 a. de C., así como la estatuilla de Tuxtla que registra una data que corresponde al año 162 d. de C. Y finalmente cabe mencionar, entre otras estelas provenientes del área cultural de Izapa (Chiapas), la encontrada en el Baúl, Guatemala (estela I o "Herrera"), con una inscripción al parecer 256 años anterior a la del más antiguo monumento maya que se conoce con cómputos calendáricos que es la estela 29 de Tikal (292 d. de C.). [83]

[82] Véase: Caso, Alfonso, "Calendario y Escritura de las Antiguas culturas de Monte Albán" en *Obras completas de Miguel O. de Mendizábal*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, vol. I, pp. 113-145, y Caso, Alfonso, "Zapotec Writing and Calendar" en *Handbook of Middle American Studies*, vol. 3, Austin, University of Texas Press, 1965, pp. 931-947.

[83] Véase el estudio de Michael D. Coe, "Cycle 7 Monuments in Middle America: a reconsideration", *American Anthropologist*, vol. 59, 4, pp. 597-611, y Michael D. Coe, "The Olmec style and its distributions", en *Handbook of Middle American Studies*, vol. 3, Austin, University of Texas Press, 1965, especialmente pp. 756-763.

Bien claro dejan ver estos hallazgos que el empeño por computar los ciclos del tiempo se originó y difundió en Mesoamérica con anterioridad al florecimiento clásico de los mayas. Y que no fueron ellos los únicos que cultivaron el saber calendárico y cronológico nos lo muestran, asimismo, incontables testimonios dejados por sus contemporáneos, los pueblos del Altiplano Central, los del área de Oaxaca y, en una palabra, las gentes todas de cultura superior en el contexto mesoamericano. Pero si los sabios mayas del horizonte clásico no fueron ni los primeros ni los únicos que consagraron su atención al tema del tiempo, sí fueron los que con el más obsesionante interés desarrollaron esta que pudo haber sido herencia en común de la antigua cultura mesoamericana, hasta llegar a crear sistemas cronológicos con módulos y cómputos de una precisión que hoy nos parece casi inverosímil.

En toda su fuerza la obsesión maya del tiempo se hace presente desde los comienzos del horizonte clásico, por lo menos desde el siglo III d. de C. Indudablemente que el pleno dominio de sistemas calendáricos como el de la serie inicial, que pronto empieza a difundirse por todo el ámbito de las tierras bajas del área maya, presupone una larga evolución. Cabe así pensar que los pobladores preclásicos de estas tierras, al igual que los de las costas del Golfo y los de la región de Oaxaca, participaron también de algún modo en la invención de los más antiguos sistemas calendáricos o al menos fueron de los primeros en hacerlos suyos. El hecho es que los comienzos del horizonte clásico maya coinciden, y éste es uno de los elementos principales que lo caracterizan, con la erección de estelas y monumentos en los que se conserva el primer testimonio del desarrollo extraordinario que habrían de alcanzar en los cómputos del tiempo. Pero lo más sorprendente de los afanes cronológicos de los sabios mayas, junto con sus casi increíbles aciertos de rigurosa precisión, es el carácter de una constante que tuvo su absorbente interés por el tiempo, sin solución de continuidad, lo que con razón ha sido considerado como "rasgo o *patrón* clave" en su evolución cultural.[84] Por ello inquirir acerca del sentido más hondo que tuvo para los mayas el tiempo y sus cómputos equivale a buscar lo que tal vez fue el alma de su cultura.

[84] Vogt, Evon Z., "The genetic model and Maya cultural development", en *Op. cit.* p. 35.

Muchas son las posibles formas de acercamiento a las connotaciones que tuvo la concepción del tiempo en el pensamiento y la simbología que desarrollaron los antiguos sabios. Nuestro punto de partida ha sido encontrar si hubo o no, entre los mayas, alguna manera de concepto cuyo contenido se refiriera, en su peculiaridad propia, a la realidad para ellos primordial del tiempo. De existir este concepto, sobre todo en el pensamiento de los sabios, quedarían testimonios de él en el lenguaje mismo en los glifos, la simbología y los textos.

Nuestra búsqueda, referida no sólo a los mayas de épocas tardías sino inicialmente a los del horizonte clásico, atendió en primer lugar a la lingüística. Con base en recientes estudios comparativos de las lenguas mayances, pudimos encontrar una voz, que por tener cognados o términos afines en la totalidad de los idiomas de esta familia, muestra ser una de las que formaron parte del más antiguo caudal del proto-idioma original. Ese vocablo, al que tantas veces hemos aludido, es *kinh*, con las connotaciones de sol, día, tiempo, constantes e idénticas en todas las lenguas de esta familia.

La confrontación de la voz *kinh* con el complejo de las inscripciones y la simbología, a partir del periodo clásico, nos ha permitido, además de percibir la frecuente reiteración de este concepto, vislumbrar algo de la riqueza de su contenido semántico. Como ya se ha dicho, las variantes jeroglíficas de *kinh*, tanto en las inscripciones de sentido calendárico como en contextos o cláusulas no cronológicas, cuentan entre las más frecuentes, según lo han mostrado Zimmermann y Thompson en sus sendos catálogos de glifos. La ulterior persistencia de muchas de las variantes glíficas de *kinh* en los códices y la simbología del periodo postclásico, así como las alusiones y símbolos afines en los textos mayances más tardíos, han mostrado la continuidad básica, por encima de diferencias secundarias, de esta antigua forma de conceptuación maya del tiempo.

Atendiendo así a los testimonios procedentes de las principales etapas que marcan la evolución de esta cultura, pudimos ampliar el estudio de lo que constituyó el núcleo de significaciones inherentes a este concepto al parecer fundamental. *Kinh*, el sol, es al mismo tiempo el viejo rostro de una deidad primordial: él es quien hace el día y el calor, penetra luego por los pisos del inframundo para reaparecer por el oriente y ascender de nuevo por las regiones celestes. La suma de sus ciclos, de su

incansable ir y venir por todos los planos del mundo, es precisamente el principio y la esencia de los periodos del tiempo. Los meses o veintenas, los años, los *katunes* y el conjunto de todos los ciclos, por ser a su vez tiempo, consecuencia de las jornadas del sol, participan también como él de la naturaleza y los atributos de la divinidad. Los jeroglíficos y la simbología dan prueba de esto: todos los periodos de tiempo no sólo están presididos por sus correspondientes deidades, sino que ellos mismos son personificaciones divinas. Y también los numerales, que acompañan a los glifos de los varios ciclos, ostentan rostros de dioses porque ellos son los portadores del tiempo.

Kinh, el ámbito temporal que sin cesar crea el rostro anciano de la deidad solar, hace posible a través de sus ciclos la llegada de todos los otros dioses-periodos que, con ritmo y medida propios, traen consigo diversas formas de cargas, sinos buenos y malos, con los que se tiñe y permea la realidad entera en sucesión que nunca termina. Las deidades de los números, los meses, los años, los *katunes* y los *baktunes*, hacen su entrada, y al llegar a su término, pasan su carga a los otros dioses que llegan. Los ciclos de *kinh*, el tiempo que fluye sin cesar, harán posible el retorno de los distintos dioses-periodos. Por esto interesa a los sabios, para conocer el futuro, computar cuáles han sido las posiciones y recurrencias de los dioses en momentos del pasado, algunos de ellos alejados cientos de millones de años.

Las edades cósmicas que han existido, los "soles", son precisamente los días grandes de *kinh*. A través de ellos ha renacido la tierra, deidad con figura de monstruo, el mundo de las ceibas primigenias, el universo de colores con sus pisos celestes y la morada de los muertos. Por obra de *kinh* todo está inmerso en la atmósfera de un tiempo que se hace presente y tiñe con la influencia de sus cargas los cuatro rumbos del mundo. Los rostros de los dioses-periodos sucesivamente se orientan por los grandes cuadrantes, determinando el destino y la vida de los humanos y de todo lo que existe. El espacio, y lo que en él hay, adquieren su verdadero sentido por obra de los ciclos de *kinh*.

Así llegó el hombre maya a concebir su universo desde este peculiarísimo punto de vista de la atmósfera cósmica de *kinh*. Pero, si quedó como hipnotizado por el tema del tiempo, su actitud frente a él no fue nunca pasiva. En función de esta que llamaremos su *cronovisión* del universo, simultáneamente desarrolló sus cómputos y sus sistemas calendáricos, descubriendo

nuevos módulos que hacían posibles ajustes y correcciones de precisión no sospechada. Y con ello nació y fue creciendo también su propia concepción religiosa, distinta y única en el ámbito mesoamericano.

Porque aunque es cierto que el panteón de los mayas, sus creencias, sus ritos y ceremonias, presentan muchas veces manifiestas semejanzas respecto de instituciones paralelas de pueblos como los del antiplano central, de las costas del Golfo o de la región de Oaxaca, un más detenido examen permite asimismo descubrir diferencias fundamentales. Sabemos que desde el horizonte clásico adoraron los mayas, como los otros pueblos, a deidades cuyos atributos eran la lluvia, el maíz, el viento, a aquellas otras que comunican su ser a la tierra, y a las realidades celestes, al sol, la luna, la estrella grande y también al inframundo, la región de los pisos oscuros donde moran los muertos. Conceptos paralelos a los de las naciones vecinas fueron también el de los cuadrantes cósmicos, las regiones de los distintos colores y de los árboles primigenios, así como el de las edades o soles a través de los que ha existido el universo. Finalmente, muchos de sus ritos y ceremonias, regidos por las dos más conocidas formas de calendario, la cuenta de 260 días y el año solar, fueron asimismo posesión en común que denuncia parecida participación en antigua herencia cultural.

Pero, por encima de todas estas semejanzas y de otras que podrían también aducirse, existió entre los mayas, y más que nunca entre los del periodo clásico, un peculiarísmo enfoque que determinó una conceptuación radicalmente distinta. Sus sabios no sólo relacionaron a sus dioses con los momentos del tiempo que caen bajo su especial protección y en los que hay que hacer ritos y sacrificios en su honor. Para ellos el tiempo mismo fue la realidad primordial y sin límites, la deidad de los múltiples rostros, periodos o ciclos, que en jornadas alternantes y con la posibilidad de retornos en un ámbito que no alcanza término, comunican su carga a todos los planos y a todos los rumbos del mundo. Por esto precisamente *kinh*, el más obvio de los rostros, el que actúa en las regiones celestes y en los pisos inferiores, el que determina y vivifica las grandes edades o "soles" del universo, quien es en sí el tiempo, adquiere en el pensamiento de los sabios lugar principal.

Extraordinarias representaciones plásticas de esta concepción nos ofrecen varias estelas esculpidas durante el horizonte clá-

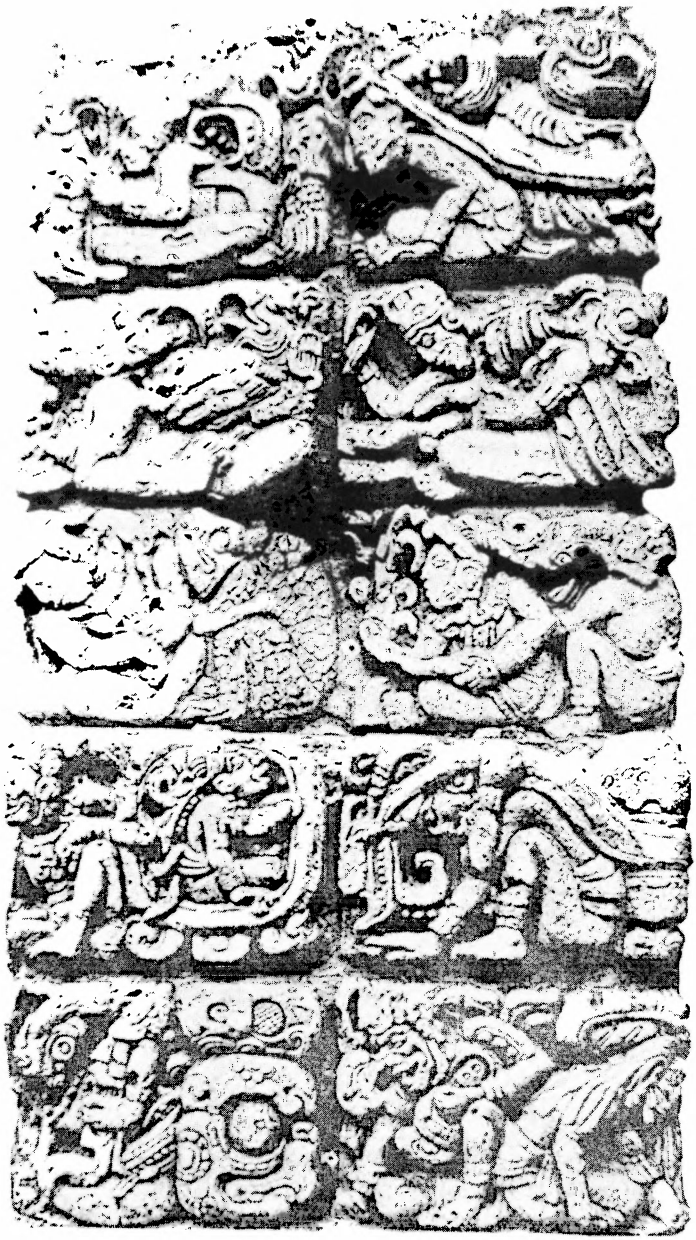
sico en Yaxchilán. Como lo nota Spinden [85] al describir la parte superior de la estela 10, en ella tenemos una imagen de la realidad celeste: en el lugar central, por encima de la cruz de *kan* (agua-jade) y de otros símbolos celestes, aparece el viejo señor de la nariz roma, *kinh*, el tiempo que todo lo gobierna. A ambos lados, en dos cuadretes simétricos, se hallan otras tantas deidades, probablemente el sol y la luna, cada uno con su cetro que remata en sendas máscaras, efigies asimismo del sol. Abajo de los cuadretes y como unidos al marco de los símbolos celestes, se ven de cada lado tres rostros, todos ellos variantes de la misma figura del ojo solar y el colmillo prominente. Los rostros de los extremos laterales parecen salir de las fauces estilizadas de los conocidos ofidios (figura 26).

Contemplado en su conjunto el bajorrelieve ostenta cuatro sectores, los dos cuadretes superiores, y los dos grupos de rostros abajo, con *kinh* en el centro apoyado en la franja de signos celestes, los que, al descender a ambos lados a manera de marco, imprimen armoniosa unidad a la imagen del mundo superior. El universo de los rostros y las máscaras de *kinh* alcanza así su más cabal expresión. El sol y la luna, el mundo de los astros y las otras deidades-periodos, muestran atributos y figuras afines porque, al igual que *kinh* que preside el conjunto, participan todos en la misma realidad primordial del tiempo que, como atmósfera cósmica, invade y permea al universo.

Quizás como persistente vestigio de esta vieja concepción, originada en el periodo del mayor florecimiento, encontramos entre los mayas del Yucatán postclásico la importante jerarquía de sacerdotes que hacen suyo el título de *ah kinob*, "los del sol", que podría también entenderse como "los del tiempo", los que revelan al pueblo algo del misterio inherente a las deidades-periodos y al universo de *kinh*. [86] Para quienes concibieron esta doctrina del tiempo como realidad primordial, al igual que para los que más tarde habrían de preservarla, la adoración y el culto a los dioses, que son los distintos periodos, quedó para siempre aunada con los cómputos que llevan a descubrir los ciclos de

[85] Véase Spinden, H. J., *op. cit.*, pp. 69-76 y lámina LI.

[86] Es significativo que el título de *ah kin*, originalmente referido a esta jerarquía de sacerdotes mayas, se aplicara durante la colonia a los ministros del evangelio, portadores del nuevo mensaje divino. (Véase Lizana, Bernardo de, *Historia de Yucatán*, citado por Tozzer, *op. cit.*, p. 27, nota 148.)



Glifos de figuras completas: "deidades portadoras del tiempo". Estela D de Copán. La lectura es 9 *baktunes*, 15 *katunes*, 5 *tunes*, 0 *uinales*, 0 *kines*, 10 *Ahau*, 8 *Ch'en* (Tomado de Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*)

Glifos de estuco con las datas 9 *baktunes*, 14 *katunes*, que forman parte de la inscripción de una serie inicial. Proceden de Palenque (*Museo Nacional de Antropología*)

Glifo de estuco con la data 3 *Pop*, que forma parte de la inscripción de una serie inicial. Procede de Palenque (*Museo Nacional de Antropología*, México)

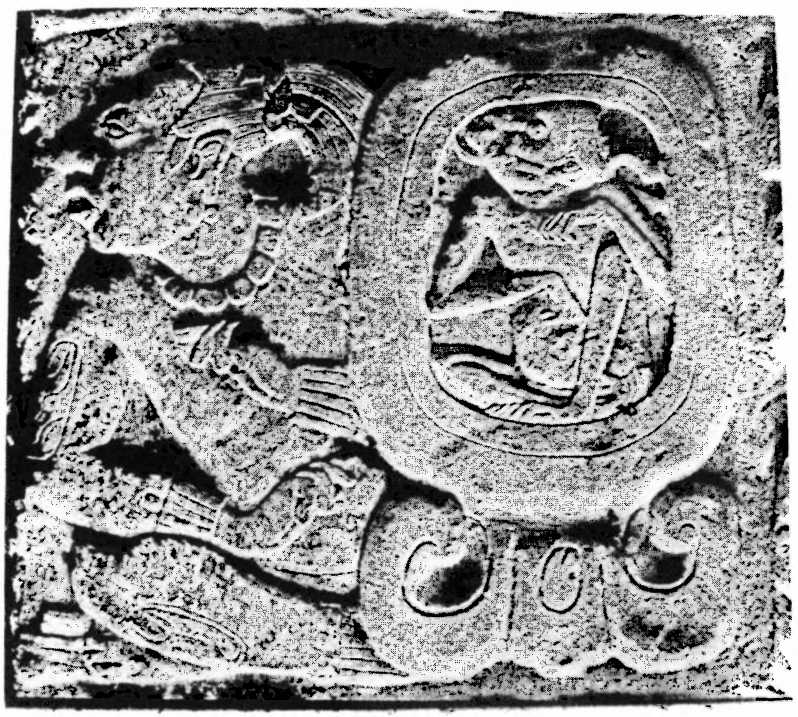


Figura completa, portador de periodo ("el Palacio", Palenque; *Museo Nacional de Antropología*)

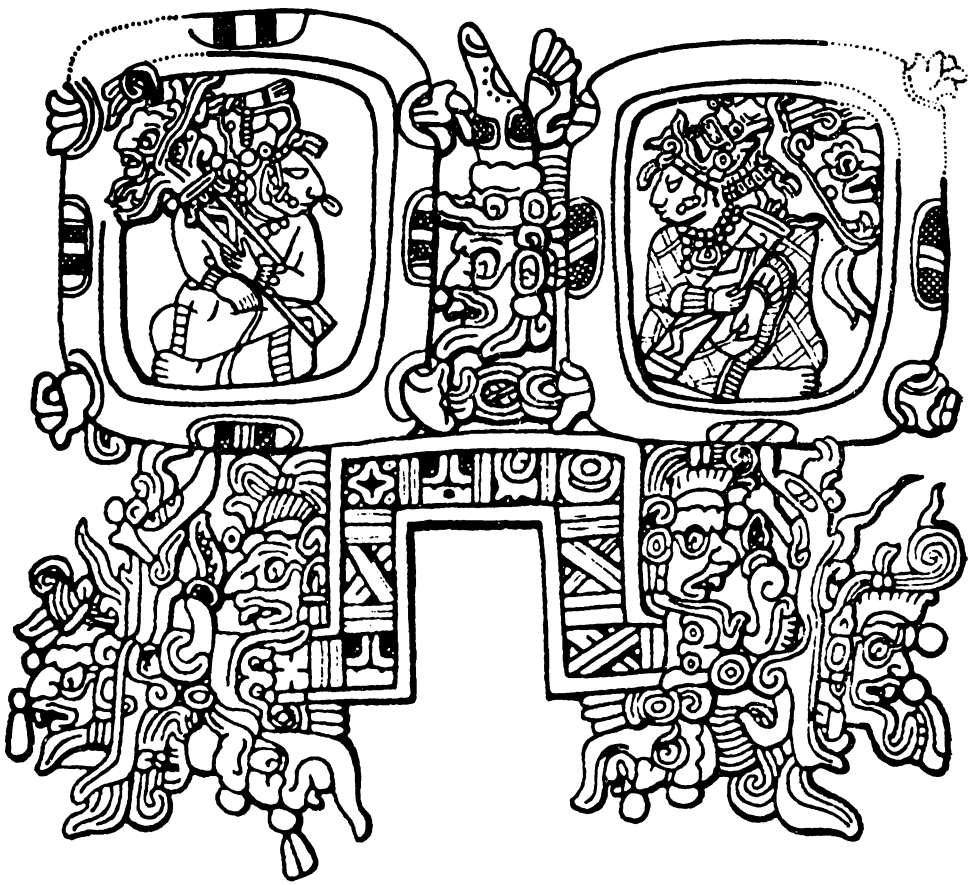


Figura 26. El universo de *kinh*. En el centro el rostro del dios del ojo solar y el colmillo prominente. En los cuadretes laterales, dos deidades probablemente el sol y la luna, con cetros que rematan en otras tantas máscaras de *kinh*. Abajo, y también a ambos lados, como saliendo de la franja de símbolos celestes, dos grupos de tres rostros con la misma efigie de *kinh*. (Parte superior de la estela 10 de Yaxchilán)

acción, las llegadas y salidas, las conjunciones, de los rostros-deidades.

Con un celo en el cual, desde el periodo clásico, se confunden ciencia y afán religioso, los sabios observan el movimiento de los astros para afinar la precisión de sus cómputos. Muchas veces han caído en la cuenta de que sus medidas no corresponden de manera exacta a los ciclos de manifestación o de conjunción de los varios dioses que se hacen presentes. Por esto se

empeñan en descubrir nuevos módulos y encontrar fórmulas de corrección en sus cálculos calendáricos. Medir el tiempo, atinar con la multiplicidad de sus ciclos, conocer las relaciones de éstos, computar sus momentos en el pasado por remotos que fueran, es para ellos suprema forma de sabiduría, la única que acerca al hombre al misterio de la divinidad.

Las consecuencias de sus esfuerzos, al menos en parte, nos son conocidas. En el plano del pensamiento religioso surge la más inusitada concepción de una mitología que se va entretejiendo con base en los cómputos. Ciencia pura sería el saber de los mayas acerca del tiempo, si se eliminara de él su absorbente connotación religiosa y lo que hoy llamaríamos su aplicación astrológica. Pero como históricamente existió, en su intrínseca relación con un universo concebido como manifestación de *kinh* y de todos sus rostros, hubo de cristalizar en lo que quizás podría designarse como forma única de religión y mitología *matematizadas*.

Confirmación de esto la tenemos en los jeroglíficos que son expresión de sus cómputos. No ya sólo *kinh*, el tiempo, sino también los signos y la simbología de los días, los meses, los años, los *katunes*, todos los distintos periodos y también los numerales mismos, son rostros o atributos de dioses. Y a la inversa, el ser de las deidades, sus momentos de acción, la periodicidad de sus ciclos, su orientación en el espacio, sus sinos y conjunciones son a su vez medidas de tiempo, guarismos acompañados de símbolos, unidades matemáticas, en fin, que es necesario computar para propiciar y adorar la realidad integral del universo de *kinh*.

Por eso entre las formas de adoración durante el periodo clásico probablemente ocupan lugar principal la erección de estelas y la inscripción en ellas y otros monumentos de los cómputos precisos que consignan las distintas jornadas de los dioses portadores del tiempo. Y otro tanto podría añadirse respecto de las célebres piedras de los *katunes*, durante la época postclásica. Una recordación de esto la tenemos en la "Memoria de los *Katunes* de los *Itzaes*" (Crónica III), en donde se habla de la colocación de estas piedras:

> *12-Ahau*, fue tomada su piedra en Otzmal,
> *10-Ahau*, fue tomada su piedra en Sisal,
> *8-Ahau*, fue tomada su piedra en Kancabá,

6-Ahau, fue tomada su piedra en Hunacthi,
4-Ahau, fue tomada su piedra en Atikuk,
2-Ahau, fue tomada su piedra en Chacalná...[87]

Y refiriéndose a esta misma forma de culto, escribe Cogolludo:

> Llegando estos lustros a cinco, que ajustan veinte años, llamaban *katún*, y ponían una piedra labrada sobre otra labrada, fijada con cal y arena en las paredes de sus templos y casas de los sacerdotes, como se ve hoy en los edificios que se ha dicho y en algunas paredes antiguas de nuestro convento de Mérida...[88]

Y al explicar Landa el orden y forma como eran venerados estos "marcadores" de los *katunes*, nota algo que viene a corroborar la idea de las deidades-periodos que van pasando sus cargas unas a otras:

> Tenían en el templo dos ídolos dedicados a dos de estos caracteres. Al primero, conforme a la cruz del círculo arriba contenido (la rueda de los *katunes*), adoraban y hacían servicios y sacrificios para remedio de las plagas de sus 20 años y en los 10 años que faltaban de los 20 primeros, no hacían sino quemarle incienso y reverenciarle. Cumplidos los 20 años del primero, comenzaban a seguirse por los hados del segundo y a hacerle sus sacrificios, y quitado aquel primer ídolo, ponían otro para venerarle otros diez años... De manera que veneraban a estos sus *katunes* 20 años y 10 se regían por sus supersticiones y engaños...[89]

Como en el periodo postclásico había caído ya en desuso el sistema de la serie inicial, el culto ligado a los monumentos conmemorativos del tiempo se refería así especialmente a los distintos *Ahau*, los rostros solares en que concluía cada uno de los *katunes*. En el caso de las estelas clásicas, en cambio, al registrarse periodos mucho más amplios, se veneraba a la conjunción de los rostros en un momento determinado de la cuenta larga, o gran sistema de referencia al universo de *kinh*. Como lo nota Thompson, al resumir la lectura de la inscripción cronológica de la estela D de Copán, los sacerdotes y sabios, al consignar

[87] Barrera Vásquez. *El libro de los libros de Chilam Balam*, p. 72.
[88] Cogolludo, *op. cit.*, t. I, p. 337.
[89] Landa, *op. cit.*, p. 206.

en ella el resultado de sus cómputos, que era lo mismo que acercarse al misterio de los ciclos de la divinidad, dejaron en sus signos lo que podría leerse de la siguiente manera:

> La cuenta de los *tunes* (los años). La diosa de la luna es quien preside. El dios *Chicchan* lleva la carga del *baktún*. El dios terreno del plano de los muertos lleva el *katún*. El dios de la tierra lleva la carga del año. La deidad que simboliza completamiento quita su carga al *uinal* y ha recorrido su jornada con el *kin*. El dios de los muertos descansa tras llevar a cuestas al dios *Ahau*. Y nuestro joven divino del maíz igualmente ha alcanzado el fin de su recorrido con *Ch'en* a sus espaldas. [90]

El reconocimiento y la adoración implicados por el registro de los ciclos tienen todavía otro sentido que parece necesario destacar: las inscripciones cronológicas son también en sí mismas los grandes capítulos en los cuales se describe la *historia* de un universo cuya esencia es el tiempo. Por medio de ellas los sabios fijan y relacionan con el mundo espacial el recuerdo de los momentos más significativos en el devenir inherente a *kinh*. Su saber sobre el tiempo, teñido como está de religiosidad, de mitos y de aplicaciones astrológicas, es empeño de comprensión, por la vía de las observaciones y los cómputos, de la que se piensa como realidad omnipresente y cíclica, con alternancia de fuerzas que determinan el acontecer en una historia por encima de todo, cósmica y divina a la vez.

Desde este punto de vista podrá entenderse mejor la insistencia de los sabios por destacar en sus crónicas la intrínseca relación entre las cargas y sinos propios de determinados momentos-deidades, y los hechos y consecuencias que de ellos se derivan para los seres humanos. Así, para recordar un ejemplo, aduciremos el que proviene de la primera crónica incluida en el *Chilam Balam de Chumayel* y que ha sido señalado ya por Roys. Se refiere éste al sino propio del *katún 8-Ahau* que trae siempre consigo durante el lapso de un milenio la fuerza que obliga a los *itzaes* a cambiar el lugar de su residencia:

> El katún *8-Ahau* recurría aproximadamente cada 256 años, y durante mil años, cada vez que se presentaba un *katún* con este número, los *itzaes* se vieron forzados a abandonar sus hogares,

[90] Thompson, *Maya Hieroglyphic Writing*, p. 153.

independientemente del que pudiera ser el lugar en que estuvieran viviendo en ese tiempo determinado. A fines del siglo VII d. de C. fueron expelidos de Chichén Itzá, después de su primera ocupación de esa ciudad. A mediados del siglo IX tuvieron que abandonar Chakanputún. A fines del siglo XII, de nuevo fueron arrojados de Chichén Itzá por Hunac Ceel. A mediados del siglo XV, Mayapán fue saqueada y destruida. Y aunque sea muy extraño, en un *katún 8-Ahau*, a fines del siglo XVII, los españoles conquistaron el último baluarte *itzá* en Tayasal, lo que constituyó el fin de esta notable nación.[91]

Casos como este en que, para el pensamiento de los sacerdotes, resulta manifiesta la relación entre los sinos de los *katunes*, y en general entre las cargas de los distintos periodos y los acontecerse humanos que son su consecuencia, debieron corroborar su concepción del tiempo como determinante universal. El antiguo afán de encontrar en el calendario las medidas de los ciclos agrícolas y los momentos en que han de ser propiciados los dioses, obtiene así un sentido todavía más amplio. Acertar con los módulos de *kinh*, conocer el orden de sus alternancias, investigar cuáles han sido sus cargas a través del pasado, permiten predecir sus recurrencias en el futuro. De este modo el pensamiento religioso con apoyo en las observaciones y cálculos, aúna su peculiar manera de historia cósmica y divina con el saber de carácter astrológico de vital importancia a lo largo de la vida del hombre maya.

Las fiestas y ceremonias, según los testimonios que hay de ellas durante la época postclásica, no sólo están fijadas por los cómputos, sino que son también en ocasiones el momento preciso en que los *ah kinob*, los sacerdotes del sol y del tiempo, dan a conocer sus pronósticos. Por ejemplo, durante la fiesta del mes *Uo*, como lo refiere Landa, los sacerdotes:

sacaban sus libros y los tendían sobre las frescuras que para ello tenían e invocando con sus oraciones y su devoción a un ídolo que llamaban *Kinich ahau* (el señor del ojo solar), del cual dicen fue el primer sacerdote, y ofrecíanle sus dones y presentes... Y hecho esto, abría el más docto de los sacerdotes un libro y miraba los pronósticos de aquel año y los declaraba a los presentes y predicábales un poco encomendándoles los remedios...[92]

[91] *The Book of Chilam Balam of Chumayel*, p. 136, nota 3.
[92] Landa, *op. cit.*, p. 187

Quien reconoce las presencias de los distintos momentos-deidades, "encontrará los remedios", podrá buscar gracias a los ritos y sacrificios, y con el auxilio de los cómputos, sobre todo del *tzolkin*, "la cuenta de los días", los sinos favorables, aquellos que en conjunción con los rostros adversos, neutralizan los influjos contrarios. Así es posible escapar al fatalismo absoluto y se abre la puerta al saber capaz de dirigir a los hombres hacia coyunturas mejores. A los sacerdotes compete descubrir estas relaciones entre los momentos de *kinh* y los destinos humanos. Ellos señalan cuáles son los días fastos para ceremonias como la de la imposición del nombre, el ingreso a los centros de educación, la celebración del matrimonio, la iniciación de una guerra, la consagración de un gobernante.

Pero, aunque las posibilidades de predicción astrológica y las medidas de los ciclos agrícolas explican al parecer en su origen la preocupación por el tema del tiempo, circunscribir a sólo esto el pensamiento de los sabios no sería hacerle justicia. Juntamente con el afán astrológico, coexiste el saber que, por el camino de los símbolos ineludibles, ha encontrado los módulos para pensar y medir al universo desde el punto de vista de un tiempo primordial y divino. La relación con los viejos mitos se conserva y lo que es creencia y necesidad de predicción se funde con los cómputos rigurosos para dar lugar a una peculiarísima visión religioso-matemática del mundo, fruto de mentes refinadas y precisas.

Cierto es que el universo de los mayas está poblado de rostros de dioses que son fuerzas que actúan por los rumbos de colores y en las regiones celestes e inferiores. Pero a diferencia de cualquier forma de animismo, el pensamiento maya ha descubierto las medidas de los ciclos que con un orden intrínseco rigen el acontecer universal. Las fuerzas divinas ni son indeterminadas ni oscuras, su actuación puede preverse por medio de observaciones y cómputos. Como en el caso de ninguna otra cultura, los sacerdotes y sabios hacen de los cómputos del tiempo fórmulas de rito y adoración. En las inscripciones se conmemoran con rigor matemático los momentos en que la acción de los dioses-periodos se ha dejado sentir en el mundo. La elaboración de tablas de eclipses, el resultado de los cálculos expresados en inscripciones y códices, permiten a los sabios dialogar con los dioses, ordenando las ceremonias y las maneras de

obrar en función de lo que habrá de acontecer, porque conocen ya cuál habrá de ser la secuencia divina del universo.

La vida entera de los mayas se presenta así orientada por un *patrón* cultural manifiesto en el conjunto de sus instituciones relacionadas esencialmente con el tema del tiempo. En función de él prospera el culto religioso y con éste la simbología, el arte, la propia manera de ciencia y en una palabra la vida y las acciones grandes y pequeñas de todos los días. Por esto la obsesión por el tiempo llegó a ser factor aglutinante de esta cultura.

Si se insistiera en comparar el enfoque central de la visión maya del mundo, aun a sabiendas de que toda comparación puede falsear el objeto de estudio, habría que acudir a una concepción distinta y alejada, pero que al menos presenta un cierto grado de afinidad. Nos referimos a lo que parece ser el pensamiento central del *Tao Te Ching*, el célebre Libro de Tao, atribuido al sabio chino Lao Tze.[93] Se habla en él del camino y la norma que es realidad primordial y origen de todas las cosas. Tao es también atmósfera cósmica que todo lo invade y gobierna. El hombre jamás podrá comprenderlo, pero a pesar de ello debe buscarlo y, por encima de todo, debe poner su vida a tono con él. Tao es el ritmo de cuanto acontece en el mundo. La verdad y la justicia consisten en vislumbrar y seguir el camino marcado por Tao.

La breve y ligera recordación de este antiguo y alejado concepto quizás deje entrever alguna semejanza con la idea maya de *kinh*, el tiempo divino, que asimismo permea el universo y, a través de sus ciclos, gobierna el acontecer de las cosas. Como en el caso de los seguidores de Tao, también el hombre maya se esfuerza por acercarse a *kinh* y descubrir sus alternancias y secuencias para situarse en el mundo y adaptar su vida al ritmo y a los influjos del tiempo. Pero si éstas podrían ser semejanzas entre dos formas tan apartadas de pensamiento, las diferencias son muchas. Una sobre todo importa subrayar: las lucubraciones mayas acerca de *kinh* tienen su origen en las observaciones

[93] Entre las más recientes versiones directas del *Tao Te Ching*, véase la preparada por R. B. Blakney, *The Way of Life, Lao Tzu*, Wisdom of ancient China (Tao Te Ching), New York, The New American Library, 1955. Entre los numerosos estudios y comentarios acerca del concepto de Tao, puede consultarse la obra de Holmes Welch, *The parting of the Way*, Lao Tzu and the Taoist movement, Boston, Beacon Press, 1957.

y en los cómputos. Los sacerdotes conocen lo que ha sido y lo que habrá de venir a base de cálculos en los que con precisión matemática hacen los necesarios ajustes para poner acordes las medidas del tiempo con la realidad cambiante del universo. Así, si por un momento aceptamos la hipótesis de la comparación, pronto nos sale al paso lo que es distinto, por ser precisamente peculiar y propio del pensamiento maya. Para ahondar un poco en el sentido que tuvo la visión del universo temporal de los mayas en el contexto integral de su vida y su cultura, más que compararla con concepciones diferentes, es necesario atender a los elementos analizados que nos han mostrado ya algunas de sus principales implicaciones.

Kinh es atmósfera cósmica con rostros de dioses que se manifiestan cíclicamente. Desde los comienzos del horizonte clásico los sabios han encontrado los módulos que permiten medir los grandes ciclos o edades del tiempo, a través de los cuales el mundo y la humanidad han existido. Espacio y tiempo ni en el pensamiento son separables. El universo espacial es inmenso escenario en que se orientan, entran y salen, con un orden que nunca se rompe, los rostros y fuerzas que actúan. Se tiene la clave que hace posible encontrar los sentidos y enunciar los pronósticos. La norma de vida es ponerse a tono con lo que son y habrán de ser las cargas del tiempo. Como éste se computa en función del completamiento de los distintos periodos, una vez conocida la realidad entera de éstos, cabe hacer predicciones respecto de sus retornos y recurrencias. De antemano son reconocibles las presencias de las deidades portadoras del tiempo. Así es posible situarse bajo el influjo de aquellas cuyas cargas en conjunción son favorables. Por esto los sabios y sacerdotes que conocen los misterios del calendario, son quienes muestran al pueblo lo que debe hacer, lo que es más conveniente.

Esto y mucho más significó el tiempo para la conciencia maya. Computar sus medidas es hacer desusada forma de historiografía cósmica y de mitología matemática. Como los ciclos son dioses, el saber acerca del tiempo es raíz del pensamiento teológico. Los símbolos de connotación temporal, las fechas deidades, comunican su propio sentido al mundo del arte: éste es reflejo de la tensa armonía de un universo en el cual los mascarones y las figuras de dioses ocupan lugar principal porque señalan presencias o ausencias que afectan a los humanos, de acuerdo con los ciclos de duración definida, como casi siempre lo expresan

los glifos acompañantes. Las mismas figuras humanas cuya representación prolifera en el arte de sitios como Palenque, Yaxchilán y Piedras Negras, y hasta en piezas de cerámica como en los célebres vasos de Chamá o del Petén, alcanzan su más plena significación dentro del mismo escenario en que se hace medida de las llegadas y partidas de los rostros divinos, portadores del tiempo. Si otros pueblos alcanzaron a forjar para sí diferentes visiones del mundo¡ ventanas para asomarse a la comprensión de su universo, los sabios mayas inventaron una cosmovisión que, por ser historia, medida y predicción de la realidad total cuya esencia es el tiempo, con mejor nombre habría que llamar *cronovisión*.

En la conciencia maya del tiempo se aúnan y reconcilian, porque puede conocerse la secuencia de sus ciclos, el universo de los dioses y el mundo de los rumbos de colores en el que viven los hombres. Aun en momentos adversos y si se quiere fatales, la *cronovisión* de los sabios permitió siempre encontrar un sentido. Tal vez por esto, con la esperanza de recobrar el antiguo sentido de su existencia o de encontrarle uno nuevo, no pocos grupos mayances sobrevivientes a la conquista rehicieron y continuaron, lo mejor que pudieron, sus ruedas de los *katunes* y sus libros de profecías. Aferrados al tema del tiempo para salvarse a sí mismos, legaron también un postrer testimonio de la antigua *cronovisión* que, con todas sus variantes, fue alma de una cultura cerca de dos veces milenaria.

Nuestra pregunta inicial acerca del porqué de los afanes cronológicos de los mayas, encuentra al menos un principio de respuesta. El arte y la ciencia maya de medir el tiempo, originadas probablemente desde antes de los comienzos del horiznte clásico, extraordinariamente desarrolladas a lo largo de éste y con atenuada vigencia hasta los últimos vestigios de calendarios mayances todavía en uso en comunidades aisladas, integran un *patrón* cultural, apoyo de otras muchas instituciones. En él encontraron su norma la economía de la vida cotidiana, el saber astrológico, los ciclos de fiestas con sus ritos y sacrificios, el culto a los dioses, el meollo de la simbología presente en el arte, y por encima de todo, la *cronovisión* de los sabios, la concepción integral de un universo en que lo espacial, lo viviente y lo humano derivan su ser de la atmósfera siempre cambiante de *kinh*, el tiempo cíclico, suma de rostros de la divinidad.

Kinh no tiene límites pero sí recurrencias, variaciones y conjunciones de fuerzas, momentos de completamiento y de relevo de quienes traen consigo su carga. Esta es la realidad primordial, una y múltiple a la vez, presente a través de las edades cósmicas en los cuatro rumbos y en el centro, en los pisos celestes y en los planos inferiores. Más que nadie sintió y pensó el hombre maya el cúmulo de misterios que plantea este inescapable universo cuyo sustrato más hondo es el tiempo. A través de los siglos cultivó su obsesión. Fue el suyo afán de comprender pero también saber de salvación. Así concibió sus mitos, creó símbolos, se valió del cero, inventó nuevos cómputos, afinó fórmulas de ajuste y corrección. Llegó a ser adorador de la realidad primordial, omnipresente y sin límites. Ponerse a tono con ella era el mayor interés de su vida. La sabiduría de sus sacerdotes y sabios precisamente lo llevaba a entrever su lugar en la tierra, a atisbar el misterio y a continuar siempre en busca del ritmo divino del universo.

Pasar esto por alto sería prescindir del alma de esta cultura. Porque, haciendo nuestras las ya citadas palabras de Thompson, hay que reconocer que "ningún otro pueblo en la historia ha tenido un interés tan absorbente por el tiempo como los mayas y que ninguna otra cultura ha desarrollado jamás en forma semejante una filosofía para abarcar un tema tan desusado..."[94] y de tan reiterada presencia, en todos los aspectos de su acción y pensamiento.

[94] Thompson, J. Eric S., *The Rise and Fall of Maya Civilization*, p. 116

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERS Ferdinand:

1963 *Das Pantheon der Maya.* Akademische Druck und Verlaganstalt, Graz.

BARRERA VÁSQUEZ, Alfredo:

1941 "Sobre la identificación de algunos nombres de signos del calendario maya", *Los mayas antiguos*, pp. 79-86, México.

1948 *El libro de los libros de Chilam Balam.* Fondo de Cultura Económica, México.

1965 *El libro de los Cantares de Dzitbalché.* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

BARRERA VÁSQUEZ, A. y MORLEY, S. G.:

1949 *The Maya Chronicles,* Carnegie Institution of Wash., Publication 585, Washington.

BARTHEL, T. S.

1952 "Der Morgensternkult in der Darstellungen der Dresdener Mayahandschrift", *Ethnos*, vol. 17, pp. 73-112, Stockholm.

BECERRA, Marcos E.:

1933 "El antiguo calendario Chiapaneco", en revista *Universidad de México* (1ª serie), t. v, núms. 29-30, pp. 291-364, México.

BERLIN, Heinrich:

1959 "Glifos nominales en el sarcófago de Palenque", un ensayo, *Humanidades*, vol. 2, núm. 10, pp. 1-18, Guatemala.

BEYER, Hermann:

1930 "The analysis of the Maya hieroglyphs", en *Internat. Archiv für Ethnologie*, 31, pp. 1-20, Leiden.

1932 "The stylistic history of the Maya hieroglyphs", en *Middle American Research Series.* Publication 4, pp. 71-102, New Orleans.

BRICKER, Victoria R.:

1966 "El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio y el sistema zinacanteco de cargos", en *Los zinacantencos*, Evon Z. Vogt (editor), Instituto Nacional Indigenista, México.

CASO, Alfonso:

1946 "Calendario y estructura de las antiguas culturas de Monte Albán", en *Obras completas de Miguel O. de Mendizábal*, Talleres Gráficos de la Nación, vol. I, pp. 113-145, México.

1958 "El Calendario mexicano", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. XVII, núm. 1, pp. 41-96, México.

1965 "Zapotec Writing and Calendar", en *Handbook of Middle Amercian Studies*, vol. 3, pp. 931-947, Univ. of Texas Press, Austin.

CODEX Dresde:

1880 *Die Maya-Handschrift der Königlichen Bibliothek zur Dresden*; herausgegeben von Prof. Dr. E. Förstemann. Leipzig (2ª ed., 1892).

CODEX Madrid (sección cortesiana):

1892 *Códice maya denominado Cortesiano* que se conserva en el Museo Arqueológico Nacional (Madrid). Reproducción fotocromolitográfica ordenada en la misma forma que el original. Hecha y publicada bajo la dirección de D. Juan de Dios de la Rada y Delgado y D. Jerónimo López de Ayala y del Hierro. Madrid.

CODEX Madrid (sección troana):

1869-70 *Manuscrit Troano*. Études sur le système graphique et la langue des Mayas. Ed. C. E. Brasseur de Bourbourg, 2 vols. Paris.

CODEX Paris:

1887 *Codex Peresianus*, manuscrit hiératique des anciens Indians de l'Amérique Centrale conservé a la Fibliothéque Nationale de Paris, avec une introduction par León de Rosny. Publié en coleurs. Paris.

Códice Pérez:

1949 *Códice Pérez*, textos mayas con versión castellana de E. Solís Alcalá, Mérida.

Coe, Michael D.:

1957 "Cycle 7 Monuments in Middle America: a reconsideration." *American Anthropologist*, vol. 59, 4, pp.597-611.

1965*a* "The Olmec style and its distributions", en *Handbook of Middle American Studies*, vol. 3, pp. 739-75, Univ. of Texas Press, Austin.

1965*b* "A model of ancient community structure in the Maya Lowlands", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 21, 2, pp. 97-114, The University of New Mexico, Albuquerque.

Cogolludo, Diego López de:

1954 *Historia de Yucatán*, 3 vols., Comisión de Historia, Campeche.

Chilam Balam, libros de:

(Ver: Barrera Vásquez, Makeson M. W., y Roys R. L.)

Diccionario de Motul:

1929 Maya-español, atribuido a fray Antonio de Ciudad Real y Arte de la lengua ... ed. de J. Martínez Hernández, Mérida.

Dieseldorf, E. P.:

1926-1933 *Kunst und Religion der Mayavölker im alten und heutigen Mittelamerika*, 3 vols., Berlin.

Förstemmann, E. W.:

1902 *Commentar zur Madrid Handschrift*, Danzig.

1903 *Commentar zur Pariser Handschrift*, Danzig.

1906 *Commentary on the Maya manuscript in the Royal Public Library of Dresden*, Papers Peabody Museum, vol. 4, 2, Cambridge.

Fuente, Beatriz de la:

1964 *La escultura de Palenque*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional, México.

GOODMAN, J. T.:

1889-1902 *The archaic Maya Inscriptions*, apéndice a Maudslay, A. P., Archaeology, *Biologia-Centrali Americana*, 5 vols., London.

GORDON, G. B.:

1902 "On the use of zero and twenty in the Maya time system", en *American Anthropologist*, 4, pp. 237-275.

HOLLAND, William R.:

1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México.

KAUFMAN, Terrence S.:

"Materiales lingüísticos para el estudio de las relaciones internas de la familia de idiomas mayanos", en *Desarrollo cultural de los mayas*, Universidad Nacional. Seminario de Cultura Maya, pp. 81-136, México.

KELLY, David H.:

1965 "The Birth of the Gods of Palenque", en *Estudios de cultura maya*, Universidad Nacional, Seminario de Cultura Maya, vol. v, pp. 93-134, México.

LANDA, fray Diego de:

1938 *Relación de las cosas de Yucatán*, edición preparada por A. Pérez Martínez, Editorial Pedro Robredo, México.

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán*. A translation, edited with notes by A. M. Tozzer, Papers Peabody Museum, vol. 18, Cambridge, Mass.

LEÓN-PORTILLA, Miguel:

1966 *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, 3ª edición, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional, México.

LIZARDI RAMOS, César:

1936 *Recurrencias de las fechas mayas*, México.

1962 "El cero maya y su función", en *Estudios de cultura maya*, vol. II, Universidad Nacional, Seminario de Cultura Maya, pp. 343-353, México.

LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego:

(Ver: Cogolludo, Diego López de)

MAKEMSON, M. W.:

1951 *The book of the Jaguar priest*, a translation of the book of Chilam Balam of Tizimin, H. Shuman, New York.

MAUDSLAY, A. P.:

1889-1902 *Archaeology. Biologia-Centrali Americana* 5 vols., London.

MCQUOWN, Norman A.:

1956 "The classification of the Mayan Languages", en *Intern. Journal of American Linguistics*, vol. 22, pp. 191-196.

1964 "Los orígenes y la diferenciación de los mayas según se infiere del estudio comparativo de las lenguas mayanas", en *Desarrollo cultural de los mayas*, Universidad Nacional, Seminario de Cultura Maya, pp. 49-80, México.

MOLINA, Marta F. de:

1965 *La escultura arquitectónica de Uxmal*, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional, México.

MORLEY Silvanus G.:

1911 "The historical value of the Books of Chilam Balam", American Journal of Archaeology (2ª serie), núm. 15, Norwood.

1956 *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México.

Popol Vuh:

(Ver Recinos, A. y Schultze-Jena, L.)

RECINOS, Adrián:

1953 *Popol Vuh*, las antiguas historias del Quiché, Fondo de Cultura Económica, México.

Relaciones de Yucatán:

1898-1900 en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de ultrmar,* 2ª Serie, vols. 11 y 13, Madrid.

REMESAL, Antonio de:

1932 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala,* 2 vols., Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala.

ROYS, Ralph L.:

1933 *The Book of Chilam Balam of Chumayel.* Carnegie Institution of Wash., Pub. 438, Washington.

1946 *The Book of Chilam Balam of Ixil,* Carnegie Institution of Wash., Notes on Middle American Archaeology and Ethnology, 75, Cambridge.

1965 *Ritual of the Bacabs* University of Oklahoma Press. Norman.

RUZ LHUILLIER, Alberto:

1954 "Exploraciones en Palenque: 1952" *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia,* t. VI, pp. 79-112, México.

1963 *La civilización de los antiguos Mayas,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

SÁNCHEZ DE AGUILAR, *Pedro:*

1937 *Informe contra Idolorum Cultores,* 3ª edición, Mérida.

SATTERTHWAITE, L.:

1947 *Concepts and structures of Maya Calendrical Arithmetics,* Philadelphia.

SCHELLHAS, P.:

1904 *Representation of deities of Maya manuscripts,* Papers of the Peabody Museum, vol. 4, núm. 1, Cambridge.

SCHULTZE JENA, Leonhard:

1944 *Das Popol Vuh, Das heilige Buch der Quiche Indianer von Guatemala,* Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, vol. II, Stuttgart.

SELER, Eduard:

1902-1923 *Gesammele Abhandlugen zur Americakanischen Sprach- und Altertumskunde*, 5 vols., Ascher und Co. (y) Behrend und Co., Berlin.

SODI, Demetrio:

1964 *La literatura de los mayas*, Joaquín Mortiz, Instituto Indigenista Interamericano, México.

SPINDEN, Herbert J.:

1957 *Maya Art and Civilization*, 2nd. ed. The Falcon's Wing, New York.

SWADESH Mauricio:

1961 "Interrelaciones de las lenguas mayas", en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México.

TEEPLE, John E.:

1930 *Maya Astronomy*, Carnegie Institution of Washington, Publ. 403, Contribution 2, Washington.

THOMPSON, J. Eric S.:

1934 *Sky bearers, colors and directions in Maya and Mexican religion*, Carnegie Institution of Wash., Publication 436, contrib. 10, Washington.

1939 "Las llamadas fachadas de Quetzalcóatl", *Memorias del XXVII Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 341-400, México.

1941 *Maya arithmetic*, Carnegie Institution of Wash., Publication 36, Washington.

1952 "The character of the Maya", en *Proceedings of the XXXth International Congress of Americanists*, Royal Anthropological Insitute, London.

1954 *The rise and fall of Maya civilization*, University of Oklahoma Press, Norman.

1960 *Maya hieroglyphic writing*, University of Oklahoma Press, Norman.

1962 *A catalog of Maya hieroglyphs*, University of Oklahoma Press, Norman.

TOZZER, Alfred M.:

1921 *A Maya grammar* with bibliography and appraisement of the works noted. Papers Peabody Museum, Harvard University, vol. 9, Cambridge.

1941 *Landa's relación de las cosas de Yucatán.* A translation, edited with notes. Papers Peabody Museum, Harvard University. vol 18, Cambridge.

TOZZER, A. M. y ALLEN G.:

1910 *Animal figures in the Maya codices,* Papers of the Peabody Museum, Harvard University, vol. 4, nún. 3, Cambridge.

VILLA ROJAS, Alfonso:

1945 *The Maya of East Central Quintana Roo,* Carnegie Institution of Washington, Publication 559, Washington.

1961 "Notas sobre la tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", *Estudios de cultura maya,* vol. I, pp. 21-46, Universidad Nacional. Seminario de Cultura Maya. México.

VOGT, EVON Z.:

1964 "The genetic model and Maya cultural development", en *Desarrollo cultural de los mayas,* ed. por E. Z. Vogt y A. Ruz, México, Seminario de Cultura Maya, Universidad Nacional, pp. 9-48, México.

WAGLEY, Charles:

1957 *Santiago Chimaltenango, Guatemala,* Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala.

XIMÉNEZ, Francisco:

1929-1931 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala de la Orden de Predicadores,* Biblioteca Goathemala, vols. 1-3, Guatemala.

ZIMMERMANN, Günter:

1956 *Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften,* Universitat Hamburg Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandkunde, vol. LXVII, Reihe B. Hamburg.

APÉNDICE I

LOS CONCEPTOS DE ESPACIO Y TIEMPO ENTRE LOS GRUPOS MAYANCES CONTEMPORÁNEOS

por

ALFONSO VILLA ROJAS

La imagen del universo que llegaron a captar los mayas de la antigüedad, según la original como erudita intepretación que de ella nos ha dado aquí el doctor León-Portilla, ofrece la oportunidad de atisbar en sus rasgos esenciales la vasta complejidad de aquel mundo de ideas que sirvió de marco a la élite intelectual de entonces. Su concepción del tiempo como algo imponderable de eterno fluir, sin principio ni fin, y repartido en ciclos recurrentes saturados de "cargas" o determinantes sobre el destino del hombre y el devenir del cosmos, unido todo ello a su sistema religioso, así como a su peculiar manera de concebir la estructura espacial del universo, constituye una de las más elaboradas creaciones de la mente humana en su eterno afán de penetrar el secreto de su existencia.

Ahora bien, ¿hasta qué punto han logrado persistir, en sus lineamientos esenciales, aquellas ideas que tan hondo arraigo tuvieron en las formas de vida prehispánica? ¿Hasta qué grado siguen teniendo vigencia en nuestro mundo aborigen esos conceptos de tiempo y espacio? La respuesta a estas cuestiones podemos hallarla, en buena medida, al través del rico y variado material etnográfico del que ahora se dispone sobre los grupos nativos que se encuentran diseminados dentro del vasto territorio que abarca el área maya, especialmente en sus partes correspondientes al Sureste de México y Noroeste de Guatemala. Consideramos que este esfuerzo por rastrear los datos significativos sobre tan esquivos conceptos, podría acercarnos un poco más al cabal entendimiento de algunos conceptos prehispánicos así como a lograr una mejor comprensión del proceso aculturativo por el que han pasado estas zonas del área mayance. Precisa advertir que la tarea no es fácil, ya que cuatro siglos de contacto con formas de vida importadas desde los primeros tiempos de la Conquista han dado origen a sistemas culturales híbridos, bien integrados y coherentes que, ni son réplica exacta del patrón prehispánico aborigen ni, menos, copia alguna del

estilo de vida europeo. Lo que ahora se tiene es un nuevo producto *sui generis* constituido por elementos de ambas procedencias que han logrado acomodarse en un todo funcional. Teniendo esto en cuenta, resulta posible entender que no existen en la actualidad usos ni costumbres de procedencia mayance que sean idénticos a los que se practicaron en la antigüedad precolombina. El trabajo mismo de la milpa, que es característico de aquellos tiempos, difiere en muchos puntos del que se practicaba entonces, ya que ahora se tienen herramientas metálicas para ello y han desaparecido además buena parte de los ritos y creencias que lo acompañaban. Los Chaques o espíritus benévolos, encargados de regar las sementeras, ya no dependen de *Hunab-kú* o Dios Supremo de los mayas antiguos, sino del "Verdadero Dios" importado por los frailes. Algo similar podría decirse de cualquier otro complejo cultural derivado de esas formas de vida nativa: quién más, quién menos, ha sufrido alguna transformación para lograr adaptarse al nuevo contexto cultural. Sirva esta advertencia como medida de cautela en la interpretación de los datos que habremos de presentar.

Por otro lado, no obstante el proceso de readaptación antes citado, todavía resultan reconocibles en sus caracteres nativos, no pocos aspectos de los usos y costumbres que aún perduran entre los grupos más apartados de la zona mayance. De modo especial, las supervivencias precolombinas se hacen más tangibles en lo que toca a cultura material, así como a buen número de conceptos que, aun hoy, tienen vigencia en la conformación de la peculiar imagen del mundo que se encuentra en tales grupos. Buen ejemplo de esto nos lo revelan los estudios recientemente realizados entre los grupos mayances del Estado de Chiapas, México, por el grupo de antropólogos que encabeza el doctor Evon Z. Vogt, de la Universidad de Harvard. Los resultados preliminares de estos estudios han sido dados a conocer en la obra *Los Zinacantecos: un pueblo Tzotzil de los altos de Chiapas* (1966), integrada con artículos del citado doctor Vogt y colaboradores. Con el simple deseo de dar al lector un caso ilustrativo de la persistencia de la tradición indígena en esa región, viene al punto reproducir aquí lo dicho por el doctor Vogt al tratar del complejo religioso de ese grupo:

Una temporada de trabajo en el campo basta para descubrir que su catolicismo no es el apostólico romano. Cuatro de estas temporadas han revelado que las concepciones y rituales católicos de los zinacantecos son sólo una parte pequeña de su sistema religioso complejo y vital. Un cura católico llega a Zinacantan diez veces al año para decir Misa y llevar a cabo bautizos y matrimonios, en los tres templos situados en el centro ceremonial, en donde están instalados treinta y siete santos y donde se hallan cruces por cualquier parte; la misa, sin embargo, tiene una pobre asistencia y es apenas entendida. Muchos de los santos tienen nombres tzotziles, lo que significa claramente que se trata de descendientes culturales de divinidades aborígenes. Las cruces no tienen nada que ver con la crucifixión de Cristo... La importancia del caso de Zinacantan reside en la cantidad y complejidad de los patrones religiosos aparentemente mayas aborígenes que siguen persistiendo (*Ibid.*, p. 88).

Cosa similar se ha encontrado en la misma región en lo que toca a patrones de poblamiento, estructura social, sistema de parentesco, organización política, deidades ancestrales, nagualismo y otros varios aspectos de la vida prehispánica que, aunque teñidos con el color de ideas y prácticas importadas, muestran todavía su carácter local y su arraigada persistencia (Villa Rojas, 1947, Vogt, 1964).

Desde luego es de anotarse que la vitalidad de estos rasgos procedentes de la antigua cultura mayance, varía marcadamente de una región a otra, ya que el proceso de aculturación se ha desarrollado a muy diverso ritmo al través del área que nos interesa. En general, se considera que las tierras bajas, de fácil comunicación, han sido las más aculturadas y, por lo tanto, las más cercanas a los modos de vida contemporáneos; su contraparte está representada por las tierras altas de Chiapas y Guatemala, donde las mútiples barreras montañosas han contribuido a mantener el aislamiento y conservatismo de los grupos allí asentados. De manera especial son de mencionarse las tierras altas de Chiapas donde tienen su asiento los grandes núcleos de indios tzeltales y tzotziles y las ya citadas tierras altas de Guatemala donde están enclavados los grupos de lenguas Chuj, Ixil, Jacalteca y Mam. Es entre esos grupos donde todavía se encuentran, con mayor vitalidad y relieve, los rasgos más notorios de la antigua tradición indígena.

Aunque sin duda son las zonas menos alteradas de todo el ám-

bito mayance, no por ello han quedado exentas de las influencias culturales ejercidas por los blancos. Las diversas etapas de este proceso aculturativo ocurrido en la zona de los Cuchumatanes de Guatemala, han sido bosquejadas por Oliver La Farge (1962, pp. 281-91) en los términos que siguen:

1524-1600 Periodo de la Conquista: se caracterizó por cambios violentos que sacudieron la estructura cultural indígena.

1600-1720 Periodo del indio colonial: la supresión de las encomiendas y del trabajo forzado permitieron a los indios seguir un modo de vida más tolerable. Es en este periodo cuando los elementos hispano-cristianos fueron absorbidos en mayor número y alterados en cierta medida. Muchos elementos de origen maya fueron destruidos, mutilados o grandemente cambiados.

1720-1800 Primer periodo de transición: gradual debilitamiento del control hispano; emergencia de viejos elementos culturales mayas largo tiempo reprimidos. Integración de elementos mayas e hispano-cristianos en un nuevo sistema local más afín con el modo indígena.

1800-1880 Periodo primero del indio reciente: se caracteriza por un mejor ajuste del nuevo sistema, equilibrio social y lenta evolución interna, sin presiones agudas del exterior.

1880- ?? Periodo segundo del indio reciente: nueva oleada de intervención exterior incitada por la naciente industria del café que exigía nuevas tierras de cultivo. Aparecen la edad de la máquina e influencias de las culturas hispanoamericanas. Se acelera el proceso de aculturación y de la emergencia de conflictos sociales.

Lo dicho hasta aquí para la zona de los Cuchumatanes puede hacerse extensivo para las tierras altas de Chiapas, con las cuales presenta marcadas afinidades culturales. Es de repetirse que, no obstante los accidentes históricos citados por La Farge, estas dos zonas constituyen la región más conservadora de todo el ámbito mayance y la que exhibe mayor grado de persistencia en no pocos usos, costumbres y conceptos de la antigüedad prehispánica. Es a ella a la que habremos de acudir con más frecuencia en busca de datos sobre lo que aún se conserva en relación con los viejos conceptos aborígenes de tiempo y espacio.

El Cocodrilo Terrestre en la concepción espacial

Al través del estudio del doctor León-Portilla, ya hemos visto que uno de los conceptos más antiguos que tuvieron los mayas acerca de la imagen espacial de la superficie terrestre, fue la de un "monstruo con fauces y garras de cocodrilo o con forma y cabeza de ofidios fantásticos". Al decir de Thompson (1950, p. 12), esta idea de saurios o reptiles como representación de deidades terrestres o pluviales, constituye uno de los motivos más sobresalientes de la antigua mitología y religión mayas. La idea es en todo similar a la que tuvieron los mexicanos con respecto a Cipactli que, con figura de cocodrilo, representaba la superficie terrestre.

Entre los mayas de Yucatán, el dios supremo llamado *Itzamná* era usualmente imaginado con forma de lagarto o también, como serpiente de dos cabezas. En su versión terrestre tal deidad recibía el nombre de *Itzam-Cab-Ain*, el cual ha sido traducido por Roys (1933, p. 101) como "Itzam-Terrestre cocodrilo". Su recuerdo había perdurado entre estos mayas hasta fechas relativamente recientes en que todavía se consultaban los Libros de Chilam Balam. En el *Códice Pérez* (1949, p. 231), que contiene parte del Chilam Balam de Maní, se refiere el modo en que se formó la superficie de la tierra con el cuerpo de *Itzam-Cab-Ain*, el "Lagarto Monstruoso". He aquí el texto:

> . . . cuando hubo un cataclismo muy grande, cuando se levantó el lagarto monstruoso, lo cual ocurrió al concluir una serie de katunes. Con un diluvio se acabarán los tiempos. Se contaba el 18 Bak Katun, en su 17ª parte, antes de acabar el katún. No quiso *Bolonti Ku* que el monstruo acabara con el mundo, por lo cual le cortó la garganta y se formó la superficie del Petén.

Cabe aclarar que, según el *Diccionario de Motul*, el término *petén* significa "provincia, región o comarca", a más del término "isla". Fuera de éstos y algunos fragmentos de carácter cosmogónico que aún se conservaban entre los interesados en la vieja tradición, los nombres de Itzamná y de sus diversas representaciones quedaron prácticamente olvidados en toda la extensión del área maya. En la actualidad, no se le menciona para nada en la vida y creencias de los mayas de Yucatán.

Como caso de excepción podría citarse el de los indios Lacandones del Estado de Chiapas, descendientes de los mayas yucatecos, que durante siglos, han permanecido aislados de todo contacto exterior. Fue entre ellos que Tozzer (1907, p. 96)

encontró la existencia de un dios llamado *Itzana*, con residencia en el viejo centro ceremonial de Yaxchilán; el propio autor indica que "La similaridad del nombre de este dios con el de *Itzamná*... resulta verdaderamente notable". Añade que la posición de este dios dentro del panteón Lacandón, está muy por debajo del que antes tuvo el llamado Itzamná. No deja de tener interés el saber que, algunos de sus informantes le indicaron que el dios *Itzana* era el Guardián del Inframundo.

Por otro lado, el propio Tozzer menciona otro dios con el nombre de *Itzananohqu*, el cual, tal como está escrito, resulta ininteligible pero analizado en sus partes integrantes, adquiere sentido de gran significación. Sus elementos son *Itzan-Noh-kú*, que es como decir *Lagarto-Gran-Dios*. Para aumentar el valor que encierra la sugerencia de este nombre, puede añadirse que, en lo alto del risco donde tiene su morada (junto al lago de *Pethá*), se encuentra grabada la figura de una serpiente de dos cabezas, símbolo que, al decir de Thompson (1960, p. 117), solía representar a Itzamná.

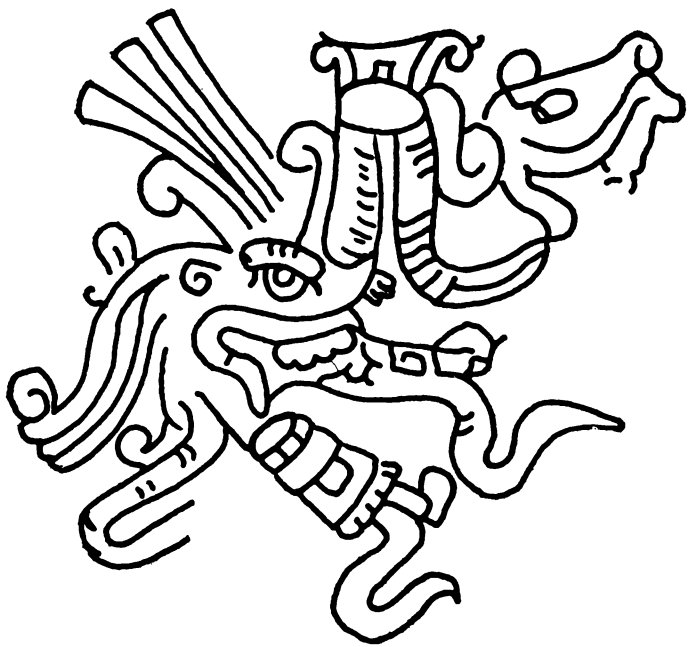


Figura 1. Serpiente de dos cabezas grabada en el risco donde se rinde culto al Dios Itzan-Noh-Kú

Según Tozzer (*Ibid.*, p. 69), al pedir a los indios alguna explicación sobre el origen de esa figura, se limitaban a decir "... que fue hecha por el dios que moraba en el risco". El culto de este "Gran-Dios-Lagarto" está todavía vigente y constituye una de las más serias obligaciones religiosas de los nativos que habitan en la comarca donde está situado el risco sagrado. Tozzer tuvo oportunidad de acompañar a una de las peregrinaciones que visitó el santuario, aunque no se le permitió presenciar el rito que se desarrolló en el interior de una profunda grieta o cueva que está al pie del risco y que se considera como "la entrada a la casa de ese dios". Phillip Baer, misionero y lingüista norteamericano que ha vivido por varias décadas entre esos indios, me aseguró en plática reciente (1967) que todavía hoy se sigue cumpliendo el culto citado. Añadió que en el fondo de esa cueva se han encontrado huesos humanos, los cuales pudieron haber sido de ancestros notables de alguno de los clanes, tal como era la costumbre entre los mayas de la antigüedad. (Sobre la presencia de osarios en esta región, véase Blom, 1954 y Soustelle, 1937, pp. 52-3.)

Para terminar sobre este punto del *Itzam* o ser sobrenatural que representa la superficie terrestre, viene al caso mencionar aquí algunos detalles bastante sugerentes, rescatados por Thompson (1930) hace cuarenta años entre los mayas de San Antonio, en Belice. Allí se venera a los *Mams* como deidades del inframundo, de cerros, valles, truenos, relámpagos, lluvias, así como de la pesca, la cacería y la agricultura. En muchos aspectos se asemejan bastante a los Chacs que todavía se encuentran entre los mayas de Yucatán. Es así como se les considera unas veces como un solo ser, otras como cuatro y en otras como legión, ya que hay *Mams* por todas partes y para todas las ocasiones. No hay idea clara respecto a su apariencia; a veces son imaginados como ancianos que usan sandalias de piel de topo y carapachos de armadillo como asientos.

De esos *Mams* existen cuatro de mayor categoría que dirigen a todos; tienen nombres y colores especiales y están distribuidos en los cuatro puntos cardinales; el del oeste, que es el principal, es de color blanco; los demás se distinguen por los colores amarillo, rojo y negro. El *Mam* que corresponde a la zona del oriente recibe el nombre de *Itzam*. A él se atribuye regir en las regiones cálidas. En las oraciones mayas que aún se le dirigen al iniciar la siembra, se le menciona como *Santo Itzam* y se le ad-

vierte por el devoto que "estoy yendo a herir tu pecho". Sobre el sentido de esta frase, Thompson (*Ibid.*, p. 51) hace notar que "... como el cuerpo del *Mam* es la tierra, hacer agujeros en ella para sembrar la semilla, puede muy bien ser descrito como golpear o herir el pecho de *Mam*". Existen también versiones de que el *Mam* está atado en el inframundo y que, al moverse de vez en cuando, produce esos ruidos extraños que suelen escucharse en las entrañas de la tierra al iniciarse la estación de lluvias, es decir, al empezar la siembra. En resumen: aunque la idea del lagarto o cocodrilo ha desaparecido ya entre estos mayas de Belice, todavía se conserva el término *Itzam* para referirse a una deidad que representa la superficie terrestre, tal como aparece en el pasaje ya reproducido del *Códice Pérez*.

Es de advertirse que todo lo antes dicho se refiere más bien a las creencias y conceptos predominantes entre los mayas de Yucatán, que fueron los que tuvieron a *Itzamná* como dios supremo de su panteón. El nombre, al decir de Roys (1943, p. 73), puede traducirse como "El Lagarto de la Casa". Se le consideraba como "Señor de los Cielos" y, en concordancia con ello, el plano celeste era representado como un enorme lagarto cubierto con signos astronómicos. Sin embargo, como ya hemos anotado, existía una versión terrestre, de *Itzamná* conocida con el nombre *Itzam-Cab-Ain*. También se contaban otras versiones y atributos de ese dios, según lo han hecho notar Roys (1943, pp. 73-4), Thompson (1939, pp. 160-61) y otros autores. Por otro lado, siendo la naturaleza de *Itzamná* un tanto abstracta y compleja, su culto estuvo más bien reservado a la élite y clase sacerdotal; así se explica que, desde los primeros tiempos de la Conquista, hubiese desaparecido de las prácticas e ideas propias del pueblo.

La imagen cuatripartita del universo

En contraste con esa idea del lagarto o cocodrilo monstruoso que formaba la superficie terrestre y que, salvo algunos vestigios aislados, ya ha desaparecido prácticamente de los conceptos cosmogónicos de los mayas, existe la de la imagen cuatripartita del universo que, en forma tan profunda como determinante, se encuentra todavía al través de todo el ámbito mayance. Los antecedentes históricos de este concepto, según se desprenden

de estelas, tableros, códices y fuentes escritas, ya nos fueron presentados en páginas anteriores por el doctor León-Portilla. Ahora habremos de ocuparnos de mostrar la vitalidad que todavía encierra ese concepto en la manera de pensar y de actuar de los grupos nativos que nos ocupan. Como veremos, tal como sucedía en los tiempos antiguos, los mayas de hoy siguen teniendo una visión cuatripartita del mundo, en la que la superficie terrestre está dividida en cuatro grandes sectores que, a partir de un centro imaginario, se extienden hacia los cuatro rumbos del compás. Cada uno de ellos tiene sus propios dioses, colores, influencias y, además, conexiones específicas con los diversos ciclos que forman el calendario aborigen. Debe advertirse que la vitalidad de estas ideas está muy desigualmente repartida, pues mientras en unos lugares se conservan ciertos aspectos, en otros se han perdido para poner énfasis en detalles determinados. En las tierras bajas, por ejemplo, ha desaparecido por completo toda noción del calendario nativo y, por lo tanto, de la significación cronológica de cada uno de los diversos sectores cósmicos; en cambio, se han conservado con bastante vigor muchas de las ideas que integran el modelo cuatripartita de la estructura universal. Su réplica concreta se encuentra en el modelo que corresponde a la forma de los pueblos, de la milpa, del altar pagano, así como en los actos que acompañan el ritual de diversas ceremonias paganas.

Como se recordará, los lineamientos básicos de ese patrón estructural fueron asentados en el *Popol-Vuh* (1947, p. 88), de acuerdo con el siguiente párrafo:

> Grande era la descripción y el relato de cómo se acabó de formar todo el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado y el cielo medido y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho por el Creador y el Formador, la madre y el padre de la vida.

Una vez trazadas así las cuatro grandes divisiones del mundo, se procedió a fijar en ellas a sus diversos representantes o regentes, dándole a cada uno su color determinado: rojo al del Oriente; blanco al del Norte; negro al del Poniente y amarillo al del Sur. Al dar noticia de estos dioses direccionales, Landa (1929, vol. II, pp. 14-16) expresa que: "... adoraban cuatro llamados Bacab cada uno dellos. Éstos decían era cuatro her-

manos a los cuales puso Dios cuando crió el mundo a las cuatro partes dél, sustentando el cielo no se cayese. Decían también destos Bacabes que escaparon cuando el mundo fue del diluvio destruido. Ponen a cada uno destos otros nombres y señalánle con ellos a la parte del mundo que Dios le tenía, teniendo el cielo"... Los otros nombres con que se les designaba eran los de Chac-Pahuatun o Chac-Xib-Chac, al del Oriente; Zac-Pahuatun o Zac-Xib-Chac al del Norte; Ek-Pahuatun o Ek-Xib-Chac al del Poniente y Kan-Pahuatun o Kan-Xib-Chac al del Sur. Las partículas Chac, Zac, Ek y Kan con que empieza cada nombre señalan simplemente los colores rojo, blanco, negro y amarillo respectivamente.

Esta identificación de los Bacabes con los Chaques y Pahuatunes, ha sido puesta en duda a últimas fechas por los estudiosos de la materia; Thompson (1934, p. 216), por ejemplo, expresa que: "Es posible que los varios grupos de dioses mayas direccionales, tales como los Bacabes, Chaques y Pahuatunes, hubiesen estado dispuestos en diferentes planos celestes o terrestres." Jean Genet (1929, pp. 14-15), por su parte, considera que los Pahuatunes eran seres subterráneos que sostenían el plano terrestre; los Bacabes, habitaban y sostenían el cielo para que no cayese, en tanto que los Chaques, considerados como dioses de las lluvias, residían en las cuatro esquinas del cielo. En *Chilan Balam de Chumayel* (1933, p. 110) se asienta claramente que los Pahuatunes eran dioses del viento y estaban distribuidos en los cuatro puntos cardinales.

Respecto a las cinco ceibas que tan importante papel juegan en la mitología maya, fueron puestas en los cinco puntos cardinales (incluyendo el del centro), como recuerdo de ese diluvio universal citado por Landa y los libros de Chilam Balam. En el de Chumayel se lee que: "Fue entonces que se plantó en el centro del mundo el árbol verde de la abundancia." (1933, p. 100.)

Pasando ahora a revisar hasta qué punto se mantienen vigentes tales ideas en la vida diaria de los mayas contemporáneos, es de mencionarse lo encontrado por nosotros en la aldea de Chan Kom (Yucatán), durante nuestra larga permanencia en ella. En primer lugar, la aldea misma es concebida como un cuadrilátero que contiene cuatro entradas principales dispuestas en los cuatro puntos cardinales. En cada una de ellas se encuentran dos montones de piedras, uno frente al otro, con su cruz

respectiva. Sobre este punto Landa (1929, vol. II, pp. 18-20) nos dice que: "Uso era en todos los pueblos de Yucatán tener hechos dos montones de piedra, uno enfrente del otro, a la entrada del pueblo, por todas las cuatro partes del pueblo, es a saber a oriente, poniente, septentrión y medio día." Estas cuatro entradas se consideran "las cuatro esquinas" del pueblo. En ellas se instalan al llegar la noche cuatro seres sobrenaturales llamados Balames, los cuales tienen por función cuidar el cuadrilátero que forma el pueblo, impidiendo que entren a él espíritus nocivos que alteren el bienestar de sus pobladores. En el centro de la aldea se instala un quinto Balam, conocido como *thup* (pequeño) al que, no obstante su tamaño diminuto, se le considera el de más poder. A estos cinco protectores sobrenaturales se les da el nombre de *balamob caob* o guardianes del pueblo. En algunas aldeas alejadas, todavía se puede ver en su parte central el "árbol de la abundancia", representado por la ceiba siempre verde y frondosa. Es de advertirse que en realidad, Chan kom tiene siete entradas, no obstante lo cual, la gente sólo piensa en las cuatro principales que forman las "esquinas" del pueblo. Una idea enteramente igual se aplica a la milpa, la cual presenta siempre forma cuadrangular, con las cuatro esquinas y el punto central como lugares de asiento de los cinco *balam col* (guardián de la milpa), que evitan la entrada de animales y fuerzas adversas que puedan dañarla. (Redfield y Villa Rojas, 1962, p. 114.)

Esta idea espacial de un cuadrilátero con cuatro puntos que marcan sus "esquinas" o entradas, está tan arraigada entre los mayas de las tierras bajas que, inclusive entre los Lacandones que carecen de pueblos compactos, se encuentra el mismo concepto. (Tozzer, 1907, p. 39.)

En cuanto a la imagen del plano terrestre consiste en la misma figura, sólo que en ella ocupan los puntos cardinales los antiguos dioses del viento (Pahuatunes) y de la lluvia (Chaques). Los sacerdotes indígenas los consideran de la misma naturaleza y, por lo tanto, en sus oraciones emplean ambos nombres de modo intercambiable; también se invoca a los "cuatro grandes *balames* que están en las cuatro esquinas del cielo, en las cuatro esquinas de las nubes".

En la ceremonia del *Chac-Chaac*, que se hace bajo el monte con objeto de invocar de los Chaques y Pahuatunes el favor de la lluvia, el altar rústico construido de troncos y de forma cua-

drangular, representa el plano terrestre; en sus cuatro esquinas se distribuyen cuatro individuos que personifican a los "grandes chaques" y, además, para completar el número cinco, se sitúa otro hacia el oriente, como a diez metros del altar. A éste se le llama kumkú-chac (trueno-chac). Se dice que habita en el chun-çaan o "tronco del cielo" y que es el de más alta categoría. Todos estos personajes llevan como emblema de su investidura un machete de madera con el que simulan producir el relámpago, así como un calabazo en el que llevan el agua con el que riegan el altar. Naturalmente que en ésta, como en otras ceremonias de carácter indígena, se invoca también a los santos cristianos, a la cruz y al hahal-dios o dios católico. (Una descripción más detallada de todo esto puede verse en Redfield y Villa Rojas, *Ibid.*, pp. 138-143.)

Por lo que toca a los grupos mayances de las tierras altas, es de asentarse que tienen la misma imagen del cuadrilátero terrestre y de los puntos cardinales, aunque con menos énfasis en sus ramificaciones e influencias en la vida diaria. Hablando de los tzotziles de Larrainzar (Chiapas, México), el antropólogo William R. Holland (1963, p. 69) asienta que: "Para ellos, la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina." Más adelante (p. 92) añade que: "Los tzotziles conciben el mundo cuadrado; el cielo y la tierra están juntos y unidos en las esquinas. Los *kuch Vinagel-Balumil* son los dioses de las cuatro esquinas que sostienen el mundo en sus hombros. Su más ligero movimiento produce temblores y aun terremotos." El mismo autor nos dice que estos "cargadores del mundo" no corresponden a los cuatro puntos del compás, sino a los puntos intermedios; en los puntos cardinales se encuentran distribuidos otros cuatro, "cada uno de los cuales desempeña una función relacionada con la vida y se asocia con un color. El dios amarillo, en el oriente, manda la lluvia; el dios blanco en el norte es del maíz; el dios colorado en el sur sopla el viento; y el dios negro en occidente manda la muerte. En conjunto, los dioses cargadores del mundo y de los cuatro puntos cardinales se denominan *Vashak Men*". Por otro lado, en Zinacantan, comunidad vecina de la anterior, habitada también por indios de lengua tzotzil, se cree que estos *Vashak Men* son cuatro solamente y que tienen su sitio en los puntos cardinales; algunos los consideran como una de las manifestaciones del dios creador del mundo, que dio

vida a todo cuanto existe sobre la tierra: los manantiales, las iglesias, las montañas, etcétera. (Vogt, 1966, pp. 91-2.) En realidad, esta idea de los *Vashak Men* no ha sido aún plenamente entendida por los estudiosos.

Con relación a los grupos indígenas que habitan la zona de los Cuchumatanes (Guatemala), cabe decir que su imagen del plano terrestre sigue los mismos lineamientos: de forma cuadrangular y seres deificados en sus puntos cardinales. En esa región, los cuatro sectores cósmicos están íntimamente relacionados con el destino humano, según la "carga" que corresponde a las diversas fechas del calendario aborigen. En la zona Ixil, por ejemplo, Lincoln (1942, p. 110) nos dice que: "En Nebaj hay cuatro cruces portadoras del año asociadas con los cuatro días dominicales. Todas están sobre o cerca de montículos arqueológicos, ordenadas según su rango en orden invariable y asociadas con las 'cuatro esquinas del cielo'. Más adelante, al tratar del calendario, nos volveremos a ocupar de esas cuatro cruces 'portadoras del año', indicando sus nombres indígenas actuales y la función que les corresponde de acuerdo con el punto cardinal donde rigen."

Las esquinas del mundo

El hecho de que en Larrainzar los indios tzotziles hayan dicho que "las cuatro esquinas del mundo" están situadas en puntos intermedios del compás, da base para hacer aquí una breve digresión sobre la posibilidad de que los mayas antiguos hubiesen dado a esos puntos alguna significación cosmogónica, independientemente de la importancia que siempre se ha reconocido a los puntos cardinales, según se consigna en estelas, códices y escritos posteriores de mano indígena. De hecho, ya nosotros habíamos dado a conocer la misma idea, tal como la obtuvimos de informantes mayas en puntos diversos de las tierras bajas. Así, en 1932, un viejo *Ah-kin*, que había sido el último *Batab* o "Gobernador" de Chemax (en el extremo oriental de Yucatán), nos indicó, de modo enfático, que las "cuatro esquinas del cielo" correspondían a los puntos intercardinales, aproximadamente. (El dato ha sido citado por Thompson, 1934, p. 213.) En concordancia con esto, es de recordarse que, en la ceremonia del Chac chaac, mencionada anteriormente, los cuatro perso-

najes que representan a los Chaques o dioses de la lluvia, están situados en las cuatro esquinas del altar que apuntan, aproximadamente, a los puntos intermedios del compás. (Para una distribución similar de los Chaques en ceremonias antiguas, véase Landa, 1929, vol. II, p. 48.)

Posteriormente, al estudiar la tribu indígena de X-Cacal (hacia el sureste de la península yucateca), encontramos que la capital sagrada, donde se rendía culto a una "cruz parlante", estaba orientada en términos de sumo interés. Por lo regular, los indios se referían a ese lugar con el nombre de "Santo Cah" (Pueblo Santo) y no con el de *X-Cacal* que le correspondía. El templo mayor, hecho de palmas y bajareque, ocupaba el centro de una gran plaza. Junto a él se levantaba un amplio edificio del mismo material, destinado a reuniones públicas, fiestas y grandes asambleas comunales. Su función era muy similar a la del *popol-ná* o "casa del pueblo" de las viejas aldeas mayas, en la que, según el *Diccionario* de Motul, "se reunían a tratar cosas de república y a enseñarse a bailar para alguna fiesta del pueblo". Estos dos edificios estaban encerrados dentro de un cuadrilátero imaginario, de 50 metros por lado, cuyas esquinas quedaban señaladas por cuatro cruces asentadas sobre pequeños montículos de piedra. El recinto así delimitado quedaba protegido de "aires malignos" y demás elementos adversos que suelen cruzar por el mundo. Las cuatro cruces citadas correspondían a los puntos intermedios del compás. Al inquirir de los sacerdotes nativos sobre el significado de tal distribución, nos informaron que la iglesia y las cruces circundantes estaban ordenadas de acuerdo con el modelo establecido por Dios, al poner aquí en la tierra el primer "lugar Santo". El punto central (que es el que ahora ocupa el templo) fue llamado *Xunan-Cah* ("Pueblo de la Virgen") por razón de haber estado allí el altar de la virgen. Los puntos donde ahora están las cruces, reciben, respectivamente, los nombres de *Belem-Cah, Cah-Paraíso, Cah-Jerusalem* y *Xocen-Cah*. Es de advertir que la partícula *cah* significa pueblo o aldea. Aquí tenemos el antiguo patrón cósmico de cinco puntos, sólo que entretejido con las ideas y creencias de la iglesia católica. (Para mayores datos sobre ese lugar sagrado, véase Villa Rojas, 1945, p. 43.)

Respecto al origen de estos cinco puntos direccionales podría éste atribuirse a los que señala el sol, tanto en su salida como en su puesta, en el momento de su declinación máxima en los

solsticios, se tendrían así dos puntos al salir y ponerse el sol el 21 de junio (solsticio de verano) y otros dos al salir y ponerse el 21 de diciembre (solsticio de invierno). El quinto punto estaría representando el momento de pasar el sol por el cenit. Poniendo esto en forma diagramática se tendría la siguiente figura:

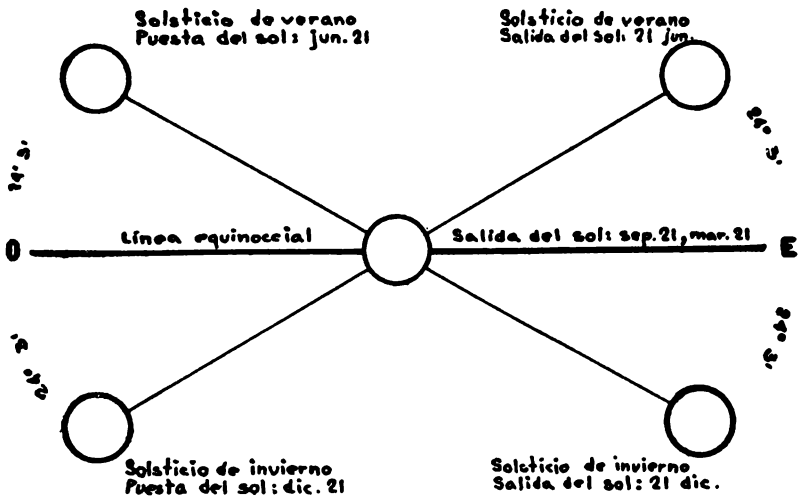


Figura 2. Posición de las cuatro "esquinas del cielo" señaladas por el sol en los solsticios y del punto central al pasar el sol por el cenit.

Desde luego, es de advertirse que esos cuatro puntos situados a los lados de la línea equinoccial, no se alejan sino 24°3' de la misma, tanto hacia el norte como en el sur; es decir, les faltan más de veinte grados para alcanzar el punto medio entre los extremos del compás. Por lo tanto, no forman un cuadrado exacto sino, más bien, un cuadrilongo, con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente. Estos datos resultan sugestivos al relacionarlos con otras ideas que mencionaremos posteriormente.

Como se recordará, estos puntos solsticiales ocuparon lugar principal en las observaciones de los astrónomos mayas, hasta el grado de haber construido muy complejos observatorios con el fin de determinar el momento exacto que les correspondía en

el curso del año. Una muestra esquemática de los observatorios correspondientes de Chichén Itzá y Uaxactun, con las líneas básicas de observación, puede verse en Morley (1947, p. 328 y 333).

Todavía en nuestros días quedan vestigios, en algunos grupos indígenas, de ese interés por los puntos extremos que marca el sol en los cambios de estación; así, entre los chinantecos de Oaxaca (México), el sexto mes de su calendario (de mayo 21 a junio 9) recibe el nombre de *hiná*, el cual quiere decir: "al medio día, cuando el sol se queda por un rato quieto en el cenit". Otro de sus meses, el decimosexto (diciembre 7 a 26), es llamado *hi ta nyi*, término que significa "espina o lanza clavada en el rostro del sol para evitar que siga cayendo". (Weitlaner, 1936, p. 201.) Respecto al paso del sol por el cenit, es punto que mucho interesa a los grupos indígenas de Chiapas, por razón de servirles de apoyo para probar que su pueblo ocupa "el centro del mundo". Al hablar de esto con los tzeltales de Oxchuc (donde residí por varios meses), solían decirme: "¿no ves que en ciertos días, el sol se queda parado un rato exactamente sobre la iglesia de la cabecera?". Idea similar existe entre los mames de Guatemala. (Maud Oakes, 1951, p. 54.)

Independientemente de nosotros, esta sugerencia sobre la relación de los puntos solsticiales con "las cuatro esquinas del cielo" ha sido expuesta ya en otras ocasiones. Vogt (1964, p. 390), por ejemplo, la presentó en una reciente junta de especialistas celebrada en 1962, sólo que dentro de un contexto que anulaba la significación de los puntos cardinales. Su propia exposición decía como sigue:

> La orientación espacial de las cuatro esquinas de su universo no está basada sobre nuestras direcciones cardinales de N.S.E. y O, sino probablemente, en los puntos intercardinales (NE. NO. SO y SE.) o, también, sobre dos direcciones en el oriente y dos en el poniente, es decir, en las salidas del sol en los solsticios de invierno y de verano y en las puestas de sol en los mismos solsticios.

Como es de suponerse, los términos de la proposición originaron marcado desacuerdo, debido, principalmente, a la importancia casi nula que daba a los puntos cardinales que, sin duda

alguna, tuvieron muy honda significación en los conceptos cosmogónicos del pasado.

Otra versión de la misma idea ha sido ofrecida por Rafael Girard (1962, p. 45), según datos obtenidos de un sacerdote chortí del pueblo de Cayur, Guatemala; en sus términos esenciales asienta que:

> En concepto del indígena, las cuatro esquinas del cuadrángulo cósmico corresponden a los puntos extremos del horizonte visible, donde se detiene el sol, en su regular oscilación anual. Es decir, en términos de astronomía moderna, a los puntos de la Eclíptica en los que el sol alcanza sus declinaciones máximas y mínimas, en los paralelos celestes correspondientes a los trópicos.

El propio autor afirma que, todavía hoy, los sacerdotes chortís siguen llevando el registro de los movimientos del sol con miras a establecer con certeza los puntos solsticiales. Añade que: "Cada ángulo del mundo donde se detiene el astro, es señalado por un mojón esquinero, limítrofe del plano cósmico." (*Ibid.*)

Los mayas de Yucatán han dejado constancia de su antiguo interés por esos puntos, al explicar en uno de los más tempranos apuntes del Chilam Balam de Chumayel, las fechas que les correspondían dentro del calendario Juliano; en su estilo peculiar, el escriba indígena asienta que:

> Cuando va a llegar el día once de junio se alargan los días. Cuando va a llegar el día trece de septiembre, son muy iguales el día y la noche. Cuando va a llegar el día once de diciembre, se acorta el día y se hace ancha la noche. Cuando va a llegar el diez de marzo, son iguales el día y la noche. (Mediz Bolio, 1930, p. 38.)

El hecho de citarse aquí fechas anteriores a la corrección gregoriana efectuada en 1582, revela lo temprano de esta anotación.

Yendo todavía más hacia atrás, encontramos en el *Códice de Dresde* dos figuras muy similares que, según Seler (citado por Spinden, 1957, p. 91), representan al sol. Por coincidir con la idea que aquí estamos tratando de establecer, en el sentido de haberse tomado en cuenta tanto los puntos cardinales como los puntos intermedios, reproducimos una de ellas. (Figura 3.)

Todavía más completa y de mayor significación resulta la figura del códice mexicano *Fejérvary-Mayer* en la que aparecen los cuatro sectores del mundo, justamente distribuidos hacia los cuatro rumbos del compás, en torno de la quinta zona que ocupa el centro. En los puntos intercardinales que forman las esquinas se encuentran símbolos especiales de carácter calen-

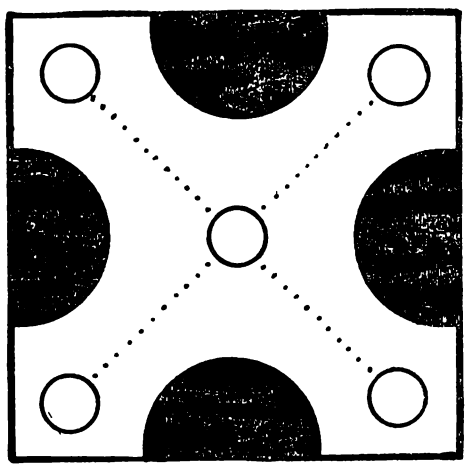


Figura 3. Símbolo del sol según el *Códice de Dresde*

dárico. La figura está cargada de símbolos cósmicos y, según Roys (1933, p. 100), corresponde en buena parte a lo que explica el *Chilam Balam de Chumayel* en su capítulo x sobre la creación del mundo. Limitándonos a sus elementos esenciales, se tiene el diagrama de la figura 4.

Aunque podrían aducirse muchos otros ejemplos e ilustraciones sobre este interés del mundo aborigen por señalar tanto los puntos del compás como los intermedios que forman las esquinas, creemos que con lo dicho basta para esta ligera digresión.

Otra concepción espacial de los grupos mayances que todavía ahora empieza a emerger de los estudios etnográficos que se están llevando a cabo, reconoce sólo dos puntos cardinales, oriente y poniente en tanto que para el norte y el sur, sólo se dice que son "los lados del cielo"; estos datos proceden de Chenaló (Chiapas, México), según información de Guiteras (1965,

p. 38). Cosa igual se encuentra en Zinacantan, comunidad vecina habitada por los mismos indios; según Vogt (1966, p. 131): "La lengua tzotzil que hablan los zinacantecos no tiene palabras para designar al norte y al sur, pero expresan el eje que va del este al oeste hablando de *lokeb-kakat* ("sol naciente") y de *meleb kakal* ("sol que se pone o desaparece"). Esta concepción de "la ruta de nuestro Divino Padre", según decir de los

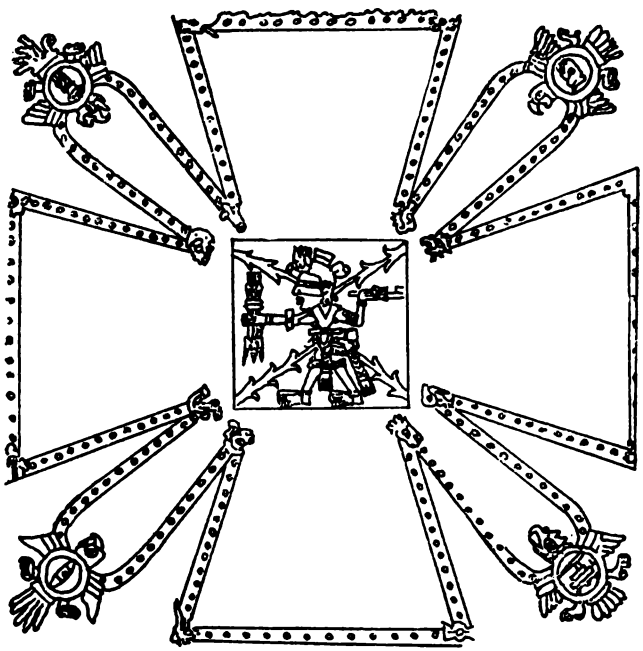


Figura 4. Diagrama de las cuatro regiones cardinales y de las cuatro esquinas correspondientes. Toda la figura está dedicada a *Xiuhtecuhtli*, Señor del Fuego (*Códice Fejérvary-Mayer*, p. 1). Según Roys, la figura corresponde muy cercana a la concecpción del cuadrángulo cósmico descrito por el *Chilam Balam de Chumayel* (1933, p. 100). Véanse además las pp. 75-76 del *Códice de Madrid*, reproducidas en la figura 19 de este mismo trabajo

propios nativos, encuentra su réplica estructural en la comida ritual que acompaña a algunas ceremonias en estas ocasiones; la comida debe servirse en una mesa larga, de forma rectangular y orientada, precisamente, con el eje longitudinal dispuesto de este a oeste. Sobre el extremo que corresponde al oriente se asienta una botella de licor, con lo que se da a entender que

ésa es la "cabeza" de la mesa; el otro extremo queda vacío; los comensales sólo deben ocupar los dos lados restantes que corresponden a los ya citados "lados del cielo". (Para más detalles sobre esta forma de imitar la estructura cósmica, véase Vogt, *Ibid.*)

La idea parece tener cierto arraigo en la mente indígena, pues la volvemos a encontrar en lugares aislados de Guatemala; así en el pueblo de Nebaj, de habla Ixil y cultura bastante conservadora, Lincoln (1942, p. 125, nota 13) obtuvo de algunos informantes el dato que "sólo existen dos puntos cardinales: los que corresponden a la salida y puesta del sol". Cabe advertir que el mismo autor asienta que, uno de los nativos iniciados en los secretos del calendario, le habló de la existencia de las "cuatro esquinas del mundo", en relación con la forma en que se distribuyen geográficamente los días que representan a los "cargadores del año". (*Ibid.*, p. 110.)

Como decíamos, este peculiar concepto del espacio encontrado entre grupos que, por siglos, permanecieron aislados, empieza todavía a vislumbrarse en forma muy tentativa; se habría de requierir mayor información para llegar a captarlo en todas sus implicaciones e importancia.

La dimensión vertical del universo

Hasta aquí nos hemos ocupado exclusivamente de las ideas que aún subsisten sobre la concepción horizontal del universo; ahora habremos de revisar las que corresponden a la imagen vertical del mismo, con sus trece cielos y sus nueve planos inferiores, que tan arraigada estuvo entre pueblos diversos del área mesoamericana. Los arqueólogos han hecho notar que estas ideas vienen de muy antiguo, ya que en las inscripciones lapidarias del horizonte clásico aparecen los glifos de los nueve dioses del inframundo y que, según Morley (1947, p. 231-233), los que corresponden a los trece pisos del cielo están por identificarse. Además, como ya lo ha señalado el doctor León-Portilla en el trabajo que aquí presenta, en la antiquísima ciudad de Yaxchilán se encontraron vestigios de nueve estatuillas de dos pies de alto, que los expertos han considerado representan a los ya citados dioses del inframundo; descubrimiento igual se hizo en uno de los templos de Palenque.

Esta dimensión vertical con sus dos divisiones de nueve y de trece pisos, siguió conservando su vigencia en la interpretación de los fenómenos cósmicos hasta muy entrado el siglo XVIII, cuando se redactó la mayor parte de los textos que constituyen los libros de Chilam Balam. En el más importante de éstos que procede de Chumayel, se mencionan repetidas veces los conflictos existentes entre *Oxlahuntikú* (Trece Dioses) y *Bolomtikú* (Nueve Dioses), hasta el punto de ocasionar diluvios e, inclusive, el derrumbe de los cielos. Allí mismo se hace mención de esos nueve dioses de los planos inferiores, como los causantes del Mal y del Pecado aparecidos en la tierra. (Roys, 1933, p. 105.)

Respecto a la disposición de los trece planos celestes, pudieron haber estado dispuestos de modo estrictamente vertical, uno sobre otro, o también, como sugiere Thompson (1954, p. 225), en forma de escalera, con seis escalones ascendentes del lado del oriente y seis descendentes del lado del poniente, correspondiendo al cenit el decimotercer escalón que unía los dos lados citados. Sobre este punto, Krickeberg (1961, p. 131) ha sido más preciso al describir la estructura del cosmos del modo que sigue:

> La imagen cósmica de las antiguas tribus nahuas de Texcoco, Chalco y Tlaxcala, válida también entre los mayas, distinguía nueve inframundos y otros tantos cielos, mientras que los aztecas hablaban a veces hasta de trece cielos. Según el concepto original, estos cielos eran los escalones por los que ascendía el sol desde oriente a occidente durante la mañana, y por los que descendía en la tarde, para rehacer el mismo camino de noche, al atravesar el reino de los muertos. De manera que el cielo más *elevado* y el inframundo más *bajo* no se encontraban al final, sino en el centro de las dos series de escalones. A los escalones del cielo y del inframundo corresponden trece dioses de las *horas diurnas* y nueve dioses de las *nocturnas*; el dios del sol reina sobre la hora central del día (la séptima) y el dios de la muerte sobre la hora central de la noche (la quinta). Una vez más se han coordinado los conceptos espaciales y los temporales.

Estas dos versiones cosmogónicas, la del orden vertical y la del tipo escaleriforme, han llegado hasta nosotros, y los etnógrafos de hoy las han encontrado en grupos diversos del área maya, tanto en los de tierras bajas como en los de tierras altas. Tozzer

(1907, pp. 154-156), por ejemplo, nos da la versión que encontró entre los mayas de Yucatán; allí los planos celestes son siete, dispuestos verticalmente uno sobre el otro y con un hoyo en su centro por el que atraviesa un frondoso árbol de *yaxché* (ceiba) que extiende sus ramas sobre cada piso. Por ellas las almas de los muertos van subiendo, según sus virtudes, hasta llegar al plano más alto donde reside el dios de los cristianos. Otros informantes indicaron que tal ascensión se efectúa mediante una escalera de bejucos o lianas que, atravesando esos agujeros, llega hasta el séptimo cielo. Cada uno de esos pisos celestes está regido por una clase de dioses; así, en el piso sexto habitan los *Nukuch-yumchacob* o "Grandes señores de la lluvia"; en el piso de abajo están los *Kuob* o "guardianes de la milpa" y los *Ah-kanankaxob* o "Guardianes de los montes". En el cuarto cielo están los *Ah-canan-balcheob* o "Protectores de los animales"; en el piso inmediato inferior residen unos dioses malignos llamados *Ah-kakaz-balob*. En el piso segundo habitan los cuatro dioses del viento, cada uno de los cuales es designado según el punto cardinal que le corresponda. En el primer plano que se alza sobre la tierra están los *Yum-balamob*, los dioses que dan protección a los "cristianos"; se dice que hay cuatro, los cuales se distribuyen en los puntos cardinales. (Figura 5.) La vida grata que correspondía a las almas que llegaban a esos cielos es descrita por Landa (1928, pp. 232-234) en los términos que siguen:

> ... los descansos que decían habían de alcanzar si eran buenos, eran ir a un lugar muy delectable donde ninguna cosa les diese pena y donde tuviesen abundancia de comida y bebidas de mucha dulzura, y un árbol que allá llaman *Yaxché*, muy fresco, y de gran sombra que es ceiba, debajo de cuyas ramas y sombra descansasen y holgasen todos siempre.

Respecto a los planos inferiores, sólo se recuerda uno, llamado *metnal*, donde reina *Kisin* o espíritu del mal. Allí van las almas de los suicidas y de los perversos. En tiempos prehispánicos se creía que las de los primeros iban a alguno de los cielos.

De la ceiba hay mucho qué decir, pues es árbol que fue, y todavía es, de gran significación mística. Así, en los libros de Chilam Balam se menciona que, en recuerdo del arrasamiento terrestre que causaron los Bacabes, se alzaron cuatro ceibas en los puntos cardinales y, como símbolo de mayor esplendor, se levantó una quinta en el punto central; en la profecía correspon-

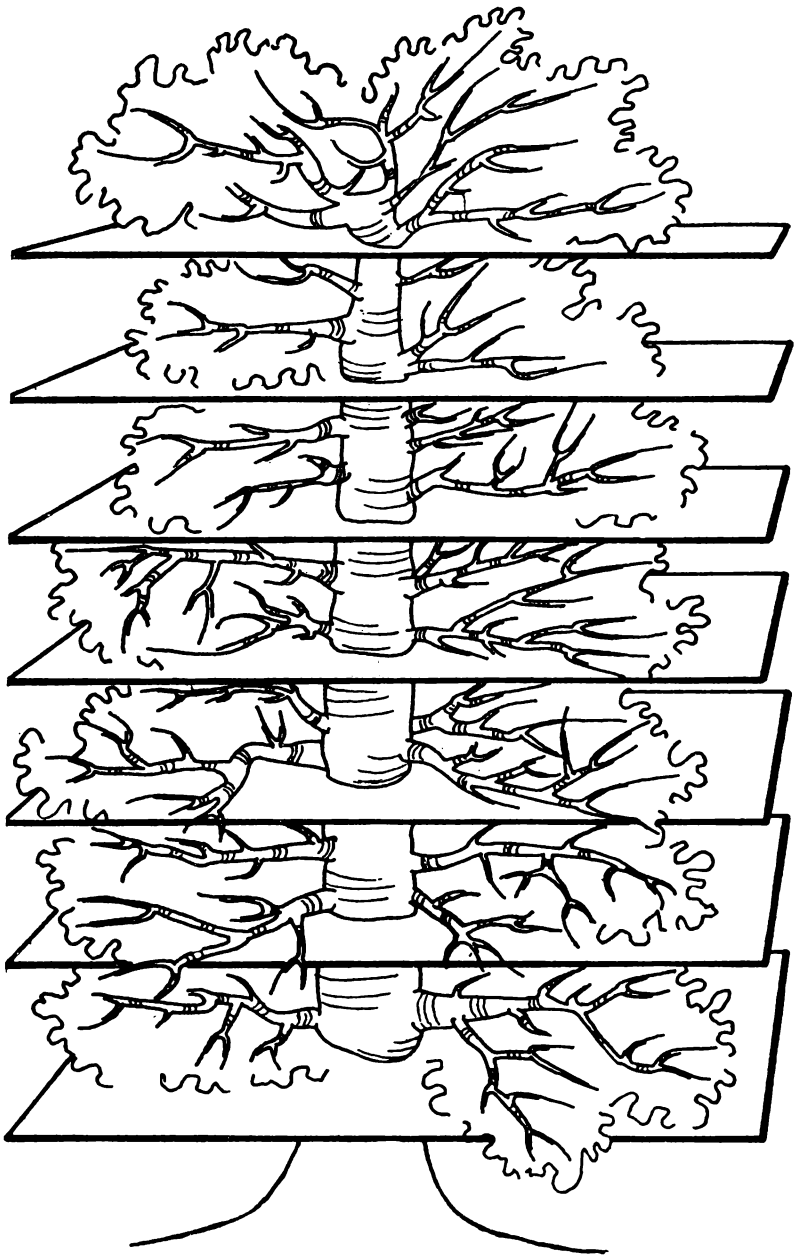


Figura 5. Concepción de los planos celestes y de la ceiba sagrada, según versión recogida por Tozzer entre los mayas de Yucatán

diente se lee: "Se alzará también *Yaax Imixché*, Ceiba Verde, en el centro de la provincia como señal y memoria del aniquilamiento. Ella es la que sostiene el plato y el vaso; la estera y el trono de los katunes por ella viven." (Barrera Vásquez, 1948, p. 155.) Entre los Itzaes de Tayasal se le adoraba con el nombre de *Yaax-chel-cab*, que es como decir "el primer árbol del mundo"; también se le designó como "el árbol de la vida". Landa (1928, p. 96) lo cita con el nombre de *Vahomché* "que quiere decir palo enhiesto de gran virtud contra los demonios". Con este antecedente, los padres franciscanos llamaron así a la cruz que ellos traían. Todavía hoy, al decir de Frans Blom (1956, p. 284) "... la cruz que vemos dentro de su recinto (o choza) no es la cruz cristiana, sino el descendiente directo de este *Yaaxché*, el árbol que pide agua para vivir". También se le adoraba debido a la creencia en que, de sus raíces, había surgido la casta de los mayas.

Por todo lo anterior, se conserva hasta nuestros días la costumbre de tener en la plaza de algunos pueblos, el adorno de una ceiba añosa de grata sombra y fresca verdura. La costumbre es antigua y ya Núñez de la Vega (que escribía a fines del siglo XVII), nos dice que: "la Ceiba, que es un árbol, que tienen en todas las plazas de sus pueblos a vista de la casa del Cabildo, y debajo de ella hacen sus elecciones de alcaldes, y la sahumaban con braceros, y tienen por muy asentado que en las raíces de aquella Ceiba son por donde viene su linaje, y en una manta muy antigua la tienen pintada". (1702, p. 9, núm. 32, cap. XXIX, preámbulo.)

Pasando ahora a los grupos mayances de tierras altas, encontramos que, entre los *tzotziles* de Larrainzar, Chiapas, su imagen del cosmos es de tipo piramidal y escaleriforme, muy similar a la descrita por Krickeberg y citada en páginas anteriores. La versión que aquí presentamos fue obtenida de los propios indígenas por el antropólogo William R. Holland (1963, p. 69). El texto dice:

> Para ellos, la tierra es el centro del universo, siendo una superficie plana y cuadrada, sostenida por un cargador en cada esquina. Ven el cielo como una montaña con trece escalones, seis en el oriente, seis en el occidente, con el decimotercero en medio formando la punta del cielo. Desde abajo semeja a una cúpula o una taza puesta sobre la superficie de la tierra. Una gigantesca ceiba sube del centro del mundo hacia los cielos. Imaginado desde fuera de la tierra, el cielo, es una enorme montaña o pirá-

mide. Este concepto de "montaña de la tierra" se simboliza muchas veces en los antiguos códices. Bajo la tierra está situado el mundo inferior, *Olontik*, el mundo de los muertos, constituido por nueve, trece, o un número indeterminado de escalones.

Para los tzotziles, como para los antiguos mayas, el cielo es la morada de los dioses buenos, creadores y hacedores de toda la vida humana, animal y vegetal. En cambio, el mundo inferior es el domicilio de los dioses malos que luchan eternamente por deshacer el trabajo de los dioses del cielo y tratan de ganar nuevos ocupantes para el mundo de los muertos. La vida es una lucha constante entre las fuerzas del bien y del mal.

Más adelante (p. 77) se añade que el sol sube en una carreta, siguiendo un camino de flores y avanzando un escalón cada hora, hasta alcanzar el cenit o "corazón del cielo", donde descansa una hora. Después, reanuda su marcha hacia el mundo de occidente, donde desaparece en el mar, dejando todo a obscuras. Su paso por el inframundo sigue un derrotero inverso, pues su primera etapa es de bajada, hasta alcanzar la media noche, hora en que empieza a subir para llegar a tiempo a su punto de salida y repetir su eterno peregrinar. Es de añadirse que, aunque existen dioses buenos y otros malos, no se especifica la forma en que están distribuidos en los pisos celestes o en los del inframundo. (Figura 6.)

En confirmación de lo dicho hasta aquí sobre la imagen escaleriforme de la pirámide celeste, viene al punto mencionar que, en el interior del recinto del templo mayor de Tenochtitlan, existía una pequeña pirámide escalonada dedicada al sol y conocida con el nombre de *Cuauhcalli* o "Casa del Águila". Los escalones de esta pirámide representaban los planos celestes, siendo el plano más alto, donde estaba la piedra de los sacrificios, el que correspondía a la hora del cenit o medio día. En el día del *nahui-ollin* o "Cuatro movimiento", en celebración de la fiesta del sol, se sacrificaba a un indio que, representando a ese astro, ascendía lentamente por las escaleras del oriente hasta llegar al plano del cenit, donde se ponía de pie sobre la piedra citada. Fray Diego Durán, que vivió en la segunda mitad del siglo XVI, nos ha dejado constancia de esa ceremonia en el párrafo que sigue:

> . . . y la fiesta que hacían. . . era sacrificar un indio en nombre del sol, todo embijado de colorado. Dábanle un báculo y una rodela, cargábanle a cuestas, en una carguilla, pedazos de alma-

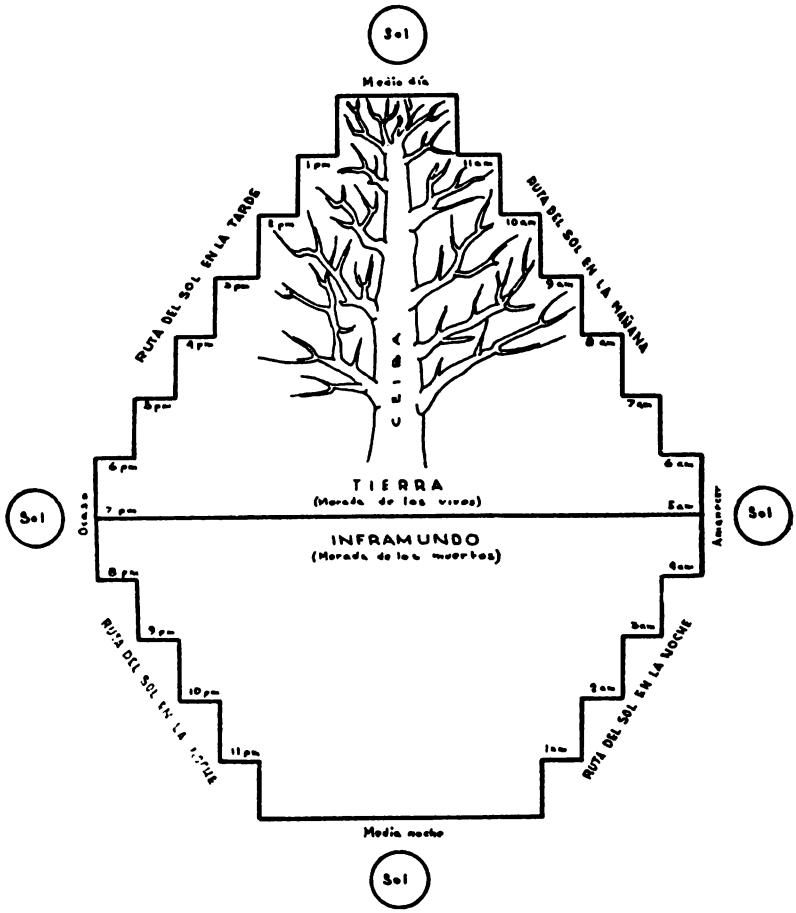


Figura 6. Concepción espacial del universo, preservada hasta hoy entre los indios tzotziles del Estado de Chiapas, México

gre y pedazos de tizne y plumas de águila y papel y otras mil burlerías, y enviábanlo con un mensaje al sol para que supiese que sus caballeros quedaban a su servicio y que le daban infinitas gracias por los beneficios grandes que les hacía en favorecerlos en las guerras y en prestarles su socorro y ayuda.

Este indio tomaba su carguilla del presente que los caballeros del sol enviaban con el báculo y rodela y empezaba a subir por el templo arriba, muy poco a poco, representando el curso que el sol hace de oriente a poniente, y en llegando que llegaba a lo

> alto del templo, puesto de pie en la piedra del sol en el medio día de ella, que era hacer (o figurar) el medio día, llegaban los sacrificadores y sacrificábanlo allí, abriéndole el pecho por medio, y sacándole el corazón, ofrecíanselo al sol, y rociando con la sangre, hacia arriba al mismo sol, luego para representar la caída del sol hacia occidente, dejaban caer el cuerpo muerto por las gradas abajo. (1951, tomo I, cap. XXIII, pp. 197-198.)

Al decir de Krickeberg (1961, p. 107), los antiguos mayas representaban esas "escaleras solares", mediante pirámides en miniatura hechas de tierra o de madera, las cuales ponían en sus templos en ocasión de fiestas especiales. Como ejemplo de lo difundido de esta práctica en Mesoamérica, incluye la figura de una de esas pirámides hecha de madera, que todavía hoy emplean los huicholes.

La persistencia milenaria en los modos de medir el paso del tiempo

Al recorrer el ámbito mayance actual en busca de las huellas que aún quedan de los viejos modos de medir el tiempo, nos damos cuenta que su persistencia ofrece muy diversos grados de aculturación. Así, en las tierras bajas, que corresponden a la península yucateca, ya casi ha desaparecido toda memoria de ellos. En las tierras altas de Chiapas, donde habitan tzeltales y tzotziles, subsiste buen número de prácticas y creencias conectadas con el calendario. Esta persistencia se hace todavía más notoria al pasar a la zona montañosa de los cuchumatanes (Guatemala), donde la cuenta del *tzolkin* y de los "cargadores del año" sigue rigiendo el destino de sus pobladores. Deteniéndonos por un momento en cada una de ellas se tiene, en sus aspectos sobresalientes, el panorama que sigue.

Tanto entre los mayas de Chan Kom (Yucatán), como entre los de Tusik (Quintana Roo), sólo subsiste el modo antiguo de contar los días a partir del medio día y no de la media noche como hacemos nosotros. En Chan Kom, por ejemplo, nos fue posible observar que los nativos iniciaban su labores de la milpa a partir del medio día del domingo, debido a que, para ellos, ya se había iniciado el lunes. (Redfield y Villa, 1962, p. 184.) Cosa similar registramos en Tusik; allí los indígenas acudían a nosotros para consultar un almanaque católico que obraba en

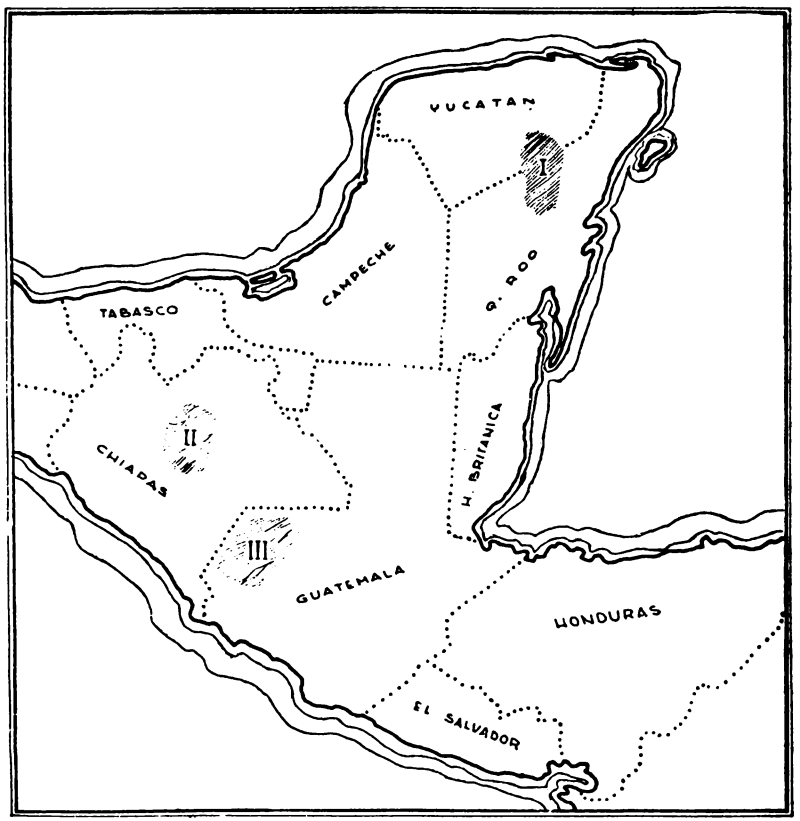


Figura 7. Las zonas menos aculturadas del área mayance. La zona I presenta la ubicación de Chan-Kom y Tusik. La zona II muestra la posición de tzeltales y tzotziles y la zona III corresponde a los cuchumatanes donde aún se conserva con bastante integridad el antiguo calendario maya

nuestro poder y saber el nombre del hijo recién nacido. Los padres insistían en que el nombre de la criatura nacida a partir del medio día era el que aparecía en la fecha siguiente. (Villa Rojas, 1945, pp. 143-144.)

Este modo de contar los días era el que se seguía entre los mayas de la antigüedad, según lo dicho por Pío Pérez (1937, p. 534) al informar que: "fijan el principio del año en el día en que el sol pasa por el cenit de esta Península para ir a las regiones australes". Es posible que los antiguos mexicanos hubiesen tenido el mismo sistema, pues, en opinión de Caso (1953,

p. 103): "parece muy probable que los mexicanos no computaban el día como nosotros de medianoche a medianoche, sino de mediodía a mediodía, lo que hace que un día azteca corresponda a dos días cristianos y un día cristiano a dos días aztecas..." Tenemos dos fuentes que nos autorizan para pensar así, el *Códice Telleriano Remensis*, fol. 48 vto. que dice: "ellos también cuentan el día desde medio día hasta otro día a medio día" y fray Juan de Córdoba (*Arte del idioma Zapoteco*, 1886), "y contaban el día del medio día, hasta otro medio día". En la actualidad, siguen este mismo patrón los mijes de Oaxaca (México), en tanto que los ixiles de Nebaj (Guatemala), lo cuentan a partir de la puesta del sol, según unos, y en la media noche, según otros. Steward Lincoln (1942, p. 113) añade que: "Hay confusión sobre este importante punto. En todos los eventos las ceremonias comenzaron a la puesta del sol."

En las tierras altas de Chiapas se conserva todavía el *haab* o año de los mayas antiguos, el cual se componía de 18 meses de veinte días, más un periodo complementario de cinco días. Este periodo se llamaba *xma-kaba-kin*, "días sin nombre", debido a que pasaban sin tomarse en cuenta. Durante nuestra larga permanencia entre los indios tzeltales de Oxchuc (1943-1944), esta forma de medir el tiempo era la única que se seguía. Cualquier hombre o mujer podía decirme el día de ese calendario, pero no su correspondiente fecha cristiana. Hacer esta correlación era asunto que competía a los funcionarios religiosos, por razón de tener que cuidar de las fechas de las fiestas patronales de la iglesia, así como de otras obligaciones sagradas. No se recuerda el nombre de los días, pero sí el de los meses y del periodo complementario que aquí se conoce con el término de *Chaykin* que, según Becerra (1933, p. 70), significa "días perdidos". Al igual que en la antigüedad, se siguen considerando aciagos o infaustos estos días, por lo que la gente procura quedarse en sus casas a fin de evitarse accidentes o encuentros adversos con seres del inframundo.

Aparte de la significación religiosa de este calendario, su función fundamental es de carácter agrícola, pues, es por medio de él como se norman todas las actividades del campo. Presentamos a continuación los nombres de los meses, su equivalencia con nuestro calendario y las tareas propias de cada mes, según los datos proporcionados por los indígenas de Yochib (Oxchuc), donde tuvimos nuestro campamento.

MESES DEL CALENDARIO TZELTAL

NOMBRE DE LOS MESES	FECHAS GREGORIANAS	OCUPACIONES PROPIAS DE CADA MES
BATZUL	Diciembre 26-Enero 14	"Se cambia la Justicia en los pueblos. Se siembra chile y se roza o limpia un poco de monte; todavía no es tiempo de mucho trabajo."
ZAKILAB	Enero 15-Febrero 3	"Igual que en el mes anterior."
AGILCHAC	Febrero 4-23	"Fiesta de Carnaval. Empieza el tiempo de trabajar más en la roza del monte."
MAC	Febrero 24-Marzo 15	"Rozar el monte. Se empieza a sembrar por tierra fría."
OLALTI	Marzo 16-Abril 4	"Rozar. Preciso tiempo de sembrar."
JUL-OL	Abril 5-24	"Igual que en el mes anterior."
CHAYKIN	Abril 25-29 [cinco días]	"No se trabaja. El miércoles 29 de abril, día de San Juan, santo de Cancuc, se terminó el CHAYKIN."
JOKEN-AJAU	Abril 30-Mayo 19	"Se empieza a limpiar por tierra fría. Por aquí todavía no hay mucho trabajo; algunos se ocupan de raspar un poco de pita para hacer redecillas y sogas para vender en Tenejapa."
CHIN-UCH	Mayo 20-Junio 8	"Se empiezan a limpiar las milpas por acá."
MUC-UCH	Junio 9-28	"Limpiar y hacer otros trabajos pequeños."
JUC-UINKIL	Junio 29-Julio 18	"Poco trabajo en las milpas, limpiándolas de hierbas; se hacen casas. Por tierra fría se roza un poco el monte."

NOMBRE DE LOS MESES	FECHAS GREGORIANAS	OCUPACIONES PROPIAS DE CADA MES
UAC-UINKIL	Julio 19-Agosto 7	"Se sigue la limpia de las milpas, pues aquí se limpia dos veces. El 6 de Uac-Uinkil es el preciso día del Santiago de Tenejapa." (Posteriormente, *ladinos* de Tenejapa me informaron que el día de este santo corresponde al 25 de julio.)
JO-UINKIL	Agosto 8-27	"Por acá se descansa un poco; por tierra fría se empieza a rozar el monte para la milpa del otro año."
CHAN-UINKIL	Agosto 28-Septiembre 16	"Como por aquí todavía no es tiempo de trabajar, algunos se van a ganar jornal de 25 centavos en las milpas de tierra fría o en los campos de café de la región de Soconusco."
OX-UINKIL	Septiembre 17-Octubre 6	"Como en el mes anterior. Son cien días de puros *Uinkiles*."
POM	Octubre 7-26	"Muchos se ocupan de hacer lazos y redecillas de pita para vender y poder comprar las velas y otras cosas que se necesitan para el día de los muertos."
YAXKIN	Octubre 27-Noviembre 15	"Tiempos de hacer casas, gallineros, redecillas y otras cosas. El 1º de YAXKIN es el día de difuntos." (Los indios dedican para estas celebraciones los últimos cinco días de octubre en tanto que los *ladinos* dedican para ello el último día de octubre y los dos primeros días de noviembre.)
MUX	Noviembre 16-Diciembre 5	"Se empieza a trabajar un poco en las milpas."
TZUN	Diciembre 6-25	"Tal vez el 10 de TZUN cae el día de Santo Tomás de Oxchuc." (Éste es el único dato que no encaja en mi correlación, pues en el calendario Gregoriano el día de Santo Tomás cae el 21 de diciembre que correspondería al 16 de TZUN).

Con estos datos, tomados directamente de nuestras "notas de campo", el lector puede darse una idea bastante aproximada de la forma en que el correr de los meses va normando las tareas de los indios. Sánchez de Aguilar, nieto de conquistadores y uno de los primeros cronistas de Yucatán, nos dice, al referirse a este calendario, que: "Esta cuenta de diez y ocho meses, y los seis (?) días de caniculares son los mismos 365 de nuestro año solar; servíanles de muchos útiles, y particularmente para saber los tiempos en que habían de rozar sus montes, y abrasarlos, y esperar las aguas, y sembrar su trigo, maíz y las otras legumbres que siembran en diferentes tiempos. Y como labradores de España observan tales y tales días, y dicen, 'octubre hecha pan y cubre', y otros refrancillos, así ni más ni menos usaban y usan estos indios sus refrancillos en estos diez y ocho meses, y seis días de caniculares para sembrar y mirar por su salud y curarse como nosotros en Verano, Estío, Otoño e Invierno." (1937, pp. 142-143.)

Volviendo a nuestros datos de Chiapas, es de explicarse que, cuando el informante expresa que "son cien días de puros *uinkiles*", quiere dar a entender que existen cinco periodos de veinte días, ya que el término *uinkil* puede ser interpretado como hombre o periodo de veinte unidades. En este caso se empiezan a contar los uinkiles a partir de junio 9 en que entra el mes *juc uinkil*, término que significa "séptimo periodo de veinte días"; le sigue el sexto, después, el quinto y así hasta el tercero. Respecto al significado de los nombres de meses, su análisis nos llevaría mucho espacio, por lo que remitimos al lector a lo dicho sobre ese punto por Thompson (1960, pp. 109-119) y también por Becerra (1933, pp. 61-70). Es de recordarse que, en la época prehispánica, el año se iniciaba el 16 de julio (26 del calendario Gregoriano).

Fuera de todo esto, no encontramos ninguna ceremonia pagana de carácter calendárico; el único acto conectado con los nombres de los meses que logramos anotar, fue el de una ofrenda que se hace al mes *Chin-uch* ("pequeño *uch*"), la cual es posible sea débil reminiscencia de alguna ceremonia más compleja que se llevaba a cabo en honor del dios que presidía ese mes, para pedirle el cuidado de las milpas. Según Emeterio Pineda, es éste el mes en que "sobrevienen las enfermedades de las plantas, en particular un insecto que, como el pulgón, las debilita y destruye". En la actualidad, tal ofrenda es de carácter

muy sencillo y particular. Cada familia cuelga en la entrada de su choza un pequeño manojo de los siguientes artículos en tamaño diminuto: una bola de pozol envuelta en hoja de plátano; un chile colorado (*saja-ich*); una tortilla; una mazorca de maíz y un palito similar a los que se usan para mover la mazorca del fuego. Esta ofrenda debe hacerse en cualquiera de los cinco días que anteceden a la entrada de ese mes o, a lo más, en el primer día de *Chin-uch*. Si se hace más tarde, carece de objeto, pues revela que el milpero no supo cumplir adecuadamente con su obligación religiosa. No se dice oración alguna; basta con colgar el manojo citado. En conexión con este acto, los indios esperan con ansiedad el paso de ese mes, pues, si en el último día aparece en la atmósfera una "especie de humo", entonces, debe entenderse que "el *Chin-uch* quemó su casa" y que, por lo tanto, habrá sol adecuado para el buen desarrollo del maizal. De no ser así, el futuro se vuelve ominoso, pues indica que habrá demasiada humedad y que la milpa podría malograrse. Aunque traté de aclarar el sentido encerrado en la frase de que "el *Chin-uch* quema su casa", los nativos no pudieron darme mayores detalles. (Sobre los usos y costumbres de estos indios, véase Villa Rojas. 1946.)

No obstante esta limitada vigencia de los antiguos conceptos cronológicos mayances, los nativos de las tierras altas de Chiapas siguen fuertemente aferrados a esa su notoria preocupación por los lazos que atan al hombre al eterno fluir del tiempo. En conexión con este punto, el antropólogo norteamericano Evon Z. Vogt, que por años se ha dedicado al estudio del grupo tzotzil de Zinacantan, ha hecho notar la honda impresión que le ha causado este rasgo cultural, diciendo: "Lo que me gutaría añadir aquí, es el grado en que nuestros datos etnográficos contemporáneos, demuestran que esta preocupación por el tiempo, persiste, aun en aquellos municipios que ya no siguen el antiguo calendario. Para citar alguna prueba de Zinacantan, ya que no usa el viejo calendario, debo decir que, en cada temporada de trabajo, me impresiona cada vez más la manera puntual con que nuestros informantes mantienen sus compromisos contraídos con semanas de anticipación... Me impresiona, también, el modo en que los zinacantecos mantienen su orden en una larga lista de espera para alcanzar el cargo sacerdotal que han solicitado hasta con veinte años de anticipación. ¡Así es que existen en

la actualidad individuos que habrán de desempeñar algunos de esos puestos hacia 1982! . . ." (1964, p. 35).

De manera que, aunque las formas de expresión han cambiado, la antigua actitud hacia la dimensión temporal de la existencia humana sigue operando como factor determinante en todos los planos del actuar cotidiano.

Los cómputos del tiempo, los dioses y los ritos.

Dirigiéndonos ahora hacia el sur, rumbo a Guatemala, nos detendremos en la tercera zona de que hemos hablado y que se conoce con el nombre de *los Cuchumatanes.* Ocupa ésta una

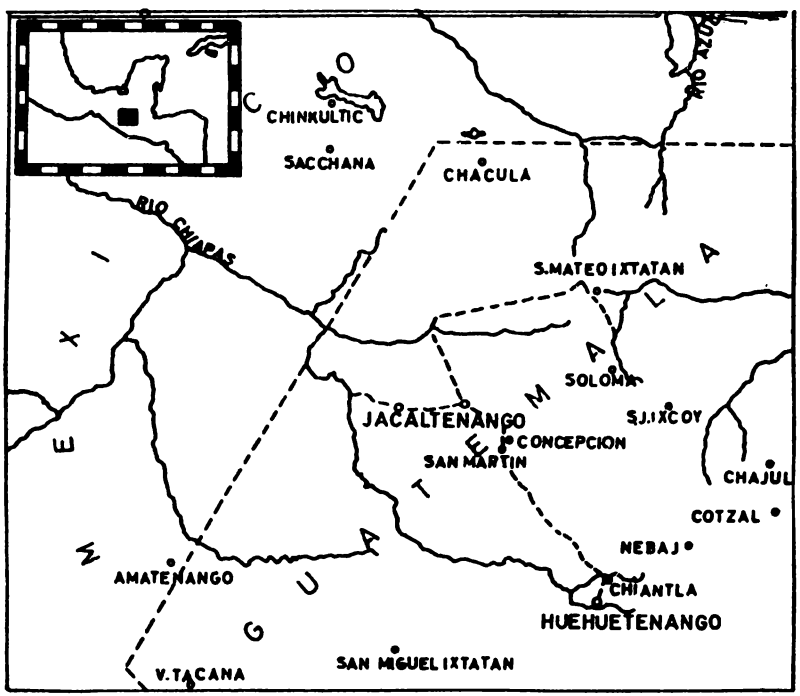


Figura 8. Región donde aún conserva su vigencia el antiguo calendario maya (Occidente de Guatemala)

amplia sección del occidente de esa república y se caracteriza por su marcado conservatismo. Su ambiente cultural de acendrado sabor indígena, da la impresión de haberse estancado allí la marcha del tiempo desde generaciones atrás. Las formas an-

tiguas del calendario aborigen se conservan allí con tal vigor, que se le ha llegado a denominar "la tierra donde habitan los hombres de los "cargadores del año". (La Farge y Byers, 1931, p. 111.) En efecto, en esa región se localizan las comunidades de Jacaltenango, Chimaltenango, San Mateo Ixtatan, Todos Santos, Santa Eulalia y otras más, sobre las que existen ya monografías extensas que tratan de ese tema con bastante detalle. Los títulos de estos trabajos pueden verse en la bibliografía que presentamos al final. Ahora bien, no obstante el conservatismo de esos lugares, ninguno presenta con mayor relieve, claridad y fuerza, la vigencia de las prácticas y conceptos de los viejos cómputos mayas, de los que ha tratado León-Portilla, que los tres municipios de lengua Ixil que llevan por nombre Nebaj, Cotzal y Chajul, situadas hacia el este de las anteriores, a varias horas de camino. La región se mantiene todavía bastante aislada, lo cual ha permitido que sus usos y costumbres hayan sido menos alterados que los de otros lugares. Es de esta región de donde procede el mejor trabajo realizado hasta hoy, en lo que toca a ese tema apasionante del viejo calendario maya, con su cauda de ritos, creencias, ceremonias y prácticas adivinatorias, que tan hondo influjo ejercen en la vida y destino de los nativos. El autor de ese trabajo admirable es el antropólogo J. Steward Lincoln y lleva por título *The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala.* La muerte prematura del autor, acaecida en la propia región, impidió que fuese él mismo quien redactase el informe final. Esta tarea fue realizada, con su brillantez habitual, por J. Eric Thompson, la autoridad cumbre en esa materia. Para dar idea del rico contenido que encierra el calendario Ixil, nada mejor que reproducir aquí las propias palabras de su descubridor, el doctor Steward Lincoln:

> Este registro cronológico, que conserva muchos de los viejos rasgos mayas y quichés, no encontrados hoy en ninguno de los calendarios en uso, constituye, no sólo una medida del año solar (con excepción de los cálculos del año bisiesto), sino, también, un sistema rector de todo lo referente a las obligaciones religiosas, ceremoniales y divinas del destino del hombre. Tal sistema controla la vida diaria en las esferas de la adoración, agricultura, relaciones domésticas y sociales; además, influye en la conducta conectada con el nacimiento, casamiento, subsistencia y muerte.

> Los días, que son también divinidades a las que se debe orar, ejercen influencias favorables o adversas en todas las actividades de la vida diaria. No obstante haberse perdido algunos de los aspectos de este viejo calendario, debe decirse que todavía representa el eje de la religión indígena después de cuatrocientos años del esfuerzo español para suprimir las costumbres nativas y a pesar del hecho de que el calendario gregoriano marca ahora las fiestas católicas, que siguen un ciclo separado de las celebraciones propias del calendario aborigen. (1942, p. 103.)

En la imposibilidad de ocuparnos *in extenso* de este caso excepcional de persistencia cultural, daremos aquí los rasgos más importantes del mismo, de modo que el lector pueda tener una justa apreciación de esa cuenta calendárica, así como de su influencia en la vida de los nativos. En primer lugar, cabe citar los distintos módulos de medir el tiempo empleados en la actualidad por los ixiles, los cuales concuerdan, sin excepción, con medidas similares seguidas por los mayas de los tiempos prehispánicos. Tales módulos son: *a*) el *ualyab* (o *haab* del antiguo calendario) que es la cuenta del año de 365 días; *b*) el *tzolkin* o ciclo de 260 días; *c*) el periodo de 360 días llamado *tun* en la antigüedad; *d*) el mes compuesto de veinte días; *e*) los cinco días complementarios que forman el periodo llamado *o'ki*, que es igual al que los mayas llamaban *uayeb* o *xma-kaba-kin*. Reconocen, también, los cuatro días básicos con que podía iniciarse el año, lo cual hubo de originar que se les llamara "cargadores del año"; los ixiles les llaman *ij yab* o, también, "Alcaldes del mundo". En contraste con los indios tzeltales, los de este rumbo recuerdan perfectamente los nombres de los veinte días del mes, pero no los nombres de los meses. Salvo uno que otro sacerdote que los recuerda todos, los demás sólo pudieron mencionar doce o a lo más catorce de esos nombres. Los números del uno al trece, que se citan en la cuenta del *tzolkin*, se expresan siempre en lengua ixil. Esta cuenta del *tzolkin* es llevada por sacerdotes especiales, en tanto que la otra que corresponde al *haab* es de la incumbencia de otros especialistas.

Tanto los números del uno al trece, como los veinte días que integran el mes, son considerados como seres o deidades, a los que precisa rendir culto, con ofrendas y oraciones. La cuenta de trece unidades de veinte días constituye el *Tzolkin* o año

sagrado. Cada fecha es mencionada con un número seguido del nombre del día. Esta secuencia del uno al trece y su día correspondiente, se repite indefinidamente hasta llegar a 260 en que se inicia otro *tzolkin* o cuenta de 20 "semanas" de 13 días. La cuenta que corresponde al *haab* y que es llevada por otro tipo de especialistas, supone la posición del día dentro del mes; o sea, como decir 8 de agosto o 15 de junio. Dentro de este sistema, citar una fecha completa incluye los mismos elementos que los usuales en el calendario prehispánico, a saber: el número y nombre del día dentro del *tzolkin*, seguidos de la posición del día en el mes que le corresponde. Por vía de ejemplo se puede citar la bien conocida fecha de "*4-Ahau 8-Kumkú*" considerada como el punto inicial de la cronología maya. Esta fecha indica que un día llamado *Ahau* ocupaba la cuarta posición dentro de una trecena del *tzolkin* y el octavo lugar dentro de los veinte días del mes *Kumkú*. Todo esto sería como decir "tercer domingo, 18 de junio"; aquí citamos la posición del día dentro de nuestra semana de siete días y su posición dentro del mes. Naturalmente que, a tal fecha habría que añadirle el año correspondiente, lo cual hacían también los mayas dentro de su peculiar sistema. Morley (1947, p. 270) y Thompson (1954, p. 150) han expresado en forma gráfica esta combinación de días del *tzolkin* y fechas del *haab*, mediante el recurso de dos ruedas dentadas: una de 260 divisiones (*tzolkin*) y otra de 365 (*haab*) que, al eslabonarse una con otra, dan la fecha completa.

Cargas y destinos de los días en el tzolkin

Este periodo de 260 días constituye, fundamentalmente, un calendario ceremonial y adivinatorio, ya que, mediante él, se señalan las fechas propicias para hacer las ceremonias tradicionales y, también, para saber el destino que corresponde a alguien, según los cálculos adivinatorios del *Ah-kin* o sacerdote del tiempo. Cada día tiene su "carga", buena o mala, sobre el destino de los seres humanos. A continuación se reproduce una lista de los veinte días del mes, con el significado de cada uno y la "carga" que le corresponde, según datos recogidos por Steward Lincoln.

NOMBRE DE LOS DÍAS	SIGNIFICADO	DESTINO O "CARGA" QUE LES CORRESPONDE
E	Dientes	Nombre de uno de los "cargadores del año". Es día favorable para hacer justicia y orar.
Aj	Caña	Apropiado para pedir a Dios que favorezca a los niños. Se queman cohetes para pedir protección para las armas y escopetas. Día propicio para pedir por las aves en general.
I'sh	Sacar el grano, la mazorca	Día favorable para las montañas, las ovejas, para pedir el incremento de los animales. Día del Señor de las cabras.
Tzikin	Pájaro	Favorable para las gallinas y para orar por dinero y otros beneficios.
A'mak	Pecador	Favorable para las milpas, para la "milpa blanca".
NOJ	Alcalde	Uno de los cuatro posibles "portadores del año" o "día dominical". Apropiado para orar por los animales domésticos pequeños.
Tijash	Día del sacrificio	Favorable para cerdos y vacas, y animales de sacrificio. Es el día del "Pastor Caporal Vaquero". (Ésta es una deidad que se menciona muy a menudo en las oraciones.)
Kauok	Guardián del mundo	Favorable para pagar las injurias hechas por los animales.
Hunahpu	Nombre de un dios	Día de los santos y, también, de la Santa Virgen. Favorable para ofrecer velas.

NOMBRE DE LOS DÍAS	SIGNIFICADO	DESTINO O "CARGA" QUE LES CORRESPONDE
Imush	La tierra	Favorable para orar por la casa y la familia a fin de que el mundo o la tierra no los castigue.
IK	Aire	Uno de los cuatro posibles "cargadores del año". Señor del aire. Día de los vientos. Favorable para la siembra de maíz.
Akbal	Noche	Malo. Día para hacer mal a otros. Día de hechiceros.
Katch	Red	Malo. Día para hacer mal a otros.
Kan	Culebra	Favorable para pedir bienes materiales.
Kamel	Muerte	Favorable para la "milpa amarilla".
TCHE	Caballo o venado	Uno de los cuatro posibles "cargadores del año". Muy favorable.
Kanil	Mazorca	Día de la santa milpa, favorable para toda clase de semillas y siembras.
Tcho	Pagado	Día para aplacar daños y conflictos con otros, usado especialmente por los hechiceros. Día de reconocer pecados y faltas.
Tchii	Perro	Malo, disfrutado por los brujos.
Batz	Mono	Día de celebraciones. Favorable para el incremento de todas las cosas.

En esta lista hemos señalado con mayúsculas los días que se consideran "cargadores del año"; como se ve, cada uno está separado cinco espacios del otro. Como los últimos cinco días del año no se cuentan y como 360 es múltiplo de veinte (los días del mes), entonces, se explica que, si un año cualquiera empieza con un día determinado, el año siguiente comenzará por un día situado a cinco espacios del anterior, y así sucesivamente. De esta manera, los "cargadores del año" sólo pueden ser cuatro. Los indios les atribuyen la máxima significación y les dedican gran número de ceremonias, en especial, una de grandes proporciones para el día con que se inició el año que se cursa.

Por lo regular, los indios se muestran todo el tiempo interesados en que los adivinos o los sacerdotes del calendario les esclarezcan en función de él algún enigma o problema especial. Las cuestiones que se consultan con más frecuencia son: nombre del día, destino del mismo y *nagual* o animal compañero que corresponde a un recién nacido; curso de una enfermedad; tiempos de sembrar, cosechar y hacer otros trabajos de la milpa; días favorables para confesarse un enfermo ante la familia; suerte que se ha de correr en un viaje y algunos problemas más. En ocasiones el especialista hace uso de unos frijolillos rojos y de fragmentos de cristal de roca para sus tareas de adivinar. Independientemente de las características generales de cada día, los especialistas pueden decir también el destino particular que corresponde a cada persona; así, el que nace en el día *Aj* será pobre; al que le toca el día Tchii (perro) será lúbrico y pecador, etcétera. En una lista de días recogida por el matrimonio Harry y Lucille Mc Arthur (1965, pp. 33-38), en Aguacatán (del mismo rumbo que los ixiles), se ofrecen detalles mucho más amplios del destino de cada día y de las ceremonias que le corresponden.

El culto de los portadores del año

Como ya quedó dicho, se da el nombre de "portadores del año" a los días con que puede iniciarse el *haab* o año de 365 días. Por razones que ya explicamos, esos días son cuatro solamente y, entre los *ixiles* llevan los nombres de E, NOJ, IK y TCHE. Al iniciarse el año tiene lugar una gran celebración en honor del "portador" o día que correspondió a esa fecha. Ya

sabemos que, tanto los números del 1 al 13 como los nombres de los días, son divinidades de muy alto rango. Esa gran celebración se repite 260 días más tarde al llegar de nuevo la misma fecha con que se abrió el año. Éstas son las dos ceremonias de más importancia que se celebran en el curso del año. Los actos se inician al ponerse el sol el día que precede al de la fecha gregoriana del *haab*, pues para los indios, ésa es la hora en que comienza su día.

En Nebaj, que es el pueblo principal de los ixiles, muchas de las ceremonias dedicadas a los "portadores del año", se efectúan frente a cruces distribuidas en los puntos cardinales o "cuatro esquinas del mundo". En cada uno de esos puntos existe una cruz, la cual se levanta sobre algún montículo arqueológico. Estos cuatro sitios están ordenados en un rígido orden jerárquico, según la lista de sus nombres que presentamos enseguida:

1. *Tii Cajal*: "Ante el montículo donde la sangre fluye"
2. *Tii Cuishal*: "Ante el montículo donde ellos bailaron"
3. *Cuchulchim*: "Donde los reyes de la antigüedad se juntaron"
4. *Chaxbatz*: "Los monos verdes."

Es lástima que Steward Lincoln no hubiese indicado la dirección que corresponde a cada uno. Ante estos montículos, en forma rotatoria se efectúan las ceremonias que corresponden a los diversos portadores del año; así, en un caso concreto observado en 1939, el primer día del año correspondió al "portador" E, cuyas ceremonias tuvieron lugar en el punto llamado *Tii Cajal* que es el más importante. Los otros tres "portadores" que no estaban en acción ese año, tuvieron sus ceremonias correspondientes en los cerros que siguen: NOH ante la cruz de *Cuishal*, IK ante la de *Cuchulchim* y TCHE ante la de *Chaxbatz*. Al año siguiente se corrieron un lugar y el portador NOH pasó a ocupar el sitio de *Tii Cajal*, IK el de *Cuishal* y TCHE el de *Cuchulchim*, quedando así en último lugar el portador E. Como es de suponerse, en el curso de cuatro años da la vuelta completa la rotación de lugares. Lo dicho aquí recuerda el mismo procedimiento que se seguía entre los mayas de Yucatán, según nos dice Landa (Tozzer, 1941, pp. 135-150), al refe-

rirse a las ceremonias que tenían lugar en los días de *uayeb* que cerraban el año.

También persiste, aunque con muy escasa vitalidad, el recuerdo de un ciclo de 52 años que se basaba en la recurrencia de cada uno de los "portadores del año" en la posición especial de iniciar el año con el coeficiente 1. Es de recordarse que cada "portador" avanza una unidad por año. Como son cuatro los "portadores", entonces se requerirán cuatro periodos de 13 años o, lo que es lo mismo, un periodo de 52 años, para que los cuatro "portadores" hubiesen agotado los trece coeficientes que les corresponden al cambiar de posición cada año.

Como decíamos, los datos aquí presentados no muestran sino los más relevantes aspectos del calendario aborigen ahora en uso entre los pueblos ixiles de Guatemala; no obstante esta limitación, esperamos que, con ellos, el lector llegue a captar el grado en que esos pueblos han logrado aferrarse a esos viejos conçeptos que les sirvieron de guía en su incesante afán de llegar a comprender el sentido del tiempo, así como el de los múltiples hilos que lo ligan con el destino del hombre.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DEL APÉNDICE

Barrera Vásquez, Alfredo:

1948 *El libro de los libros de Chilam Balam*, Edición de A. Barrera Vásquez. Fondo de Cultura Económica. México.

Becerra, Marcos E.

1933 *El antiguo calendario chiapaneco*. Estudio comparativo entre éste y los calendarios precoloniales maya, quiché y nahoa. México.

Blom, Frans:

1954 "Ossuaries, Cremation and Secondary Burials Among the Maya of Chiapas, Mexico". *Journal de la Société des Americanistes*. Musée de l'Homme. Paris.

1956 "Vida precortesiana del indio chiapaneco de hoy" en *Estudios antropológicos en homenaje del Dr. Manuel Gamio*, pp. 277-285, México.

Caso Alfonso:

1953 "Un problema de Interpretación". *Yan*, pp. 105 y ss. México.

1956 *El calendario mexicano*, Memorias de la Academia de la Historia, t. XVII, México.

Códice Pérez:

Ver Solís Alcalá.

Coe, Michael D.:

1965 "A Model of Ancient Community Structure in the Maya Lowlands", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 21, núm. 2. The University of New Mexico, Albuquerque.

Durán, fray Diego:

1951 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. Editora Nacional, México.

Genet, Jean:

(Véase Landa)

Gillin, John:

1958 *San Luis Jilotepec.* Seminario de Integración Social de Guatemala. Pub. núm. 7. Guatemala.

Girard, Rafael:

1962 *Los mayas eternos.* Antigua Librería Robredo. México.

Goubaud, Carrera Antonio:

1935 El "Guajxaquib Batz", ceremonia calendárica indígena. *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.* Tomo XII, núm. 1, pp. 39-50.

Guiteras Holmes, C.:

1946 *Chalchihuitán*: notas de campo. (Ms.)

1947 "Clanes y sistemas de parentesco de Cancuc, México." Sobretiro de *Acta Americana*, vol. v, núm. 1-2.

1961*a* *Perils of the Soul.* The Free Press of Glencoe.

1961*b* *Informe sobre Bachajón.* Copia mimeografiada.

1965 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil.* Fondo de Cultura Económica. México.

Holland, William R.:

1963 *Medicina maya en los altos de Chiapas.* Instituto Nacional Indigenista. México.

Krickeberg, Walter:

1961 *Las antiguas culturas mexicanas.* Fondo de Cultura Económica. México.

La Farge, Oliver:

1947 *Santa Eulalia. The Religion of a Cuchumatan Indian Town.* The University of Chicago, Chicago.

1962 "Maya Ethnology: The Sequence of Cultures". incluido en *The Maya and their Neighbors.* D. Appleton-Century Co. New York.

La Farge, Oliver y Douglas S. Byers:

1931 *The Year Bearer's People.* Tulane University of Lousiana, Middle American Research Series, Pub. núm. 3, New Orleans.

Landa, Diego de:

1928-1929 *Relation des choses de Yucatán,* Editado por Jean Genet. 2 vols. Original español y traducción al francés, París.

López Cogolludo, Diego:
1955 *Historia de Yucatán.* 3 vols. Campeche, México.

McArthur, Harry y Lucile:
1965 *Notas sobre el calendario ceremonial de Aguacatán,* Huehuetenango. Instituto Lingüístico de Verano. Folklore de Guatemala, núm. 2. Guatemala, pp. 23-38.

Martínez Hernández, J., editor:
1929 *Diccionario de Motul*: Maya-Español, Mérida.

Mediz Bolio, Antonio:
1930 *Libro de Chilam Balam de Chumayel.* Traducción del idioma maya al castellano. San José, Costa Rica.

Miles, S. W.:
1957 *The Sixteenth-century-Pokom-Maya: A. Documentary Analysis of Social Structure and Archaeological Setting.* Transactions part 4. Independence Square, Philadelphia.

Morley, S. C.:
1947 *The Ancient Maya.* Stanford University.

Motul, Diccionario de:
Ver Martínez Hernández, 1929.

Núñez de la Vega, F.:
1702 *Constituciones diocesanas del Obispado de Chiapas.* Roma.

Oakes, Maud.:
1951 *The Two Crosses of Todos Santos.* Bollingen Series XXVII. Pantheon Books, New York.

Pío Pérez, Juan:
1937 "Antigua cronología yucateca", Apéndice a la obra *Historia antigua de Yucatán,* de Crescencio Carrillo y Ancona. Mérida.

Popol Vuh:
Véase Recinos.

Recinos, Adrián:
1947 *El Popol Vuh: las antiguas historias del Quiché.* Fondo de Cultura Económica, México.

Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso:
1962 *Chan Kom: A Maya Village.* The University of Chicago Press.

Roys, Ralph L.:
1943 *The Indian Background of Colonial Yucatan.* Carnegie Institution. Washington, pub. 548. Washington.

Sánchez de Aguilar, Pedro:
1937 *Informe contra idolorum cultores.* Mérida, Yucatán, México.

Siegel, Morris:
1941 "Religion in Western Guatemala: a Product of Acculturation", *American Anthropologist,* vol. 43, núm. 1, pp. 62-76.

Solís Alcalá, Hermilo:
1949 *Códice Pérez.* Traducción libre del maya al castellano. Mérida, Yuc. México.

Soustelle, Jacques:
1937 *La Culture Matérielle des Indiens Lacandons.* Paris.

Spinden, Herbert Joseph:
1957 *Maya Art and Civilization.* The Falcon's Wing Press.

Steward Lincoln, J.:
1942 *The Maya Calendar of the Ixil of Guatemala.* Contribution to American Anthropology and History, núm. 38. (La mejor descripción que existe sobre un caso de extraordinaria persistencia del sistema de ideas y prácticas del antiguo calendario Maya.)

Thompson, J. Eric S.:
1930 *Ethnology of the Mayas of southern and central British Honduras.* Field Museum of Natural History. Anthropol. Ser., vol. 17, núm. 2. Chicago.

1934 *Sky Bearers, Colors and Directions in Maya and Mexican Religion.* Contribution to American Archaeology, núm. 10. Carnegie Institution of Washington.

1939 *The Moon Goddess in Midle America,* With Notes on Related Deities. Contribution to American Anthropology and History, núm. 29, Carnegie Institution of Washington.

1954 *The Rise and Fall of Maya Civilization,* University of Oklahoma Press.

1960 *Maya Hieroglyphic Writing: An Introduction.* University of Oklahoma Press.

Tozzer, Alfred M.:

1907 *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones.* The MacMillan Company, New York.

1941 *Landa's Relación de las cosas de Yucatán.* A Translation edited with notes by Alfred M. Tozzer. Papers Peabody Mus. Harvard University, vol. 18. Cambridge, Mass.

Valladares, León A.:

1957 *El hombre y el maíz; etnografía y etnopsicología de Colotenango,* Guatemala, C. A.

Villa Rojas, Alfonso:

1941 "Dioses y espíritus paganos de los mayas de Quintana Roo". Sobretiro de *Los mayas antiguos,* El Colegio de México, México.

1945 *The Maya of East-Central Quintana Roo.* Pub. 559, Carnegie Institution of Washington.

1946 *Notas sobre la etnografía de los indios tzeltales de Oxchuc, Chiapas,* Microfilm coll. of Mss. on Middle American Cultural Anthroplogy, núm. 7. University of Chicago. Chicago.

1947 "Kinship and Nagualism in a Tzeltal Community. Southeastern México". *American Anthropologist,* vol. 49, núm. 4, parte 1, pp. 578-587.

1956 "Notas introductorias sobre la condición cultural de los mijes". Introducción a la obra *Cuentos Mixes* de Walter Miller. Instituto Nacional Indigenista. México.

1967 "Lacandones". *Enciclopedia británica,* Londres.

Vogt, Evon Z.:

1964 "The Genetic Model and Maya Cultural Development". Incluido en la obra *El desarrollo cultural de los Mayas.* Seminario de Cultura Maya. Universidad Nacional Autónoma de México.

1966 "Conceptos de los antiguos mayas en la religión Zinacanteca contemporánea". Cap. 3 del libro *Los Zinacantecos,* editado por el Instituto Nacional Indigenista. México.

Wagley, Charles:

1957 *Santiago Chimaltenango,* Seminario de Integración Social de Guatemala. Guatemala, C. A.

APÉNDICE II

NUEVAS APORTACIONES SOBRE EL TEMA DE ESTE LIBRO

Vuelvo a tomar parte en el "diálogo" entre los interesados en el tema de tiempo-espacio en el pensamiento de los mayas formulando un deslinde que tengo por necesario. Considero que reconocer la particular significación que tuvo para los mayas su compleja concepción del tiempo y el espacio en el contexto de su visión del mundo, no equivale en modo alguno a postular que sus intereses se redujeran a esto. Es verdad que ha habido investigadores que, desde los primeros trabajos de Alfred P. Maudslay y luego de Sylvanus G. Morley y J. Eric S. Thompson, han insistido en que el contenido de las inscripciones consiste básicamente en registros de connotación calendárica y, por tanto, temporal. En contra de tal punto de vista, están los estudios, más recientes, de Enrique Berlin, Tatiana Proskouriakoff y David H. Kelley, entre otros, que muestran, como lo enuncia un trabajo de este último, que hay "evidencia glífica de secuencias dinásticas[1] . . . en diversas inscripciones. Desde luego está fuera de duda que, en no pocos de esos textos jeroglíficos, hay expresiones de significación básicamente histórica.

No es, por consiguiente, como alguien lo malentendió, el sentido de estas investigaciones sobre espacio y tiempo, negar o disminuir que los mayas estuvieron interesados asimismo en hacer otros géneros de registros en sus inscripciones, como los ya referidos de connotaciones genealógico-dinásticas y, más ampliamente, históricas. Lo que ha interesado es ahondar en la plenitud de significaciones del complejo tiempo-espacio en sus relaciones con la visión del mundo, la religión, y el todo social y económico a lo largo de la existencia cotidiana de este pueblo.

Hecho este importante deslinde atenderé ya sucintamente, según expresé, a las que considero más valiosas entre las aportaciones recientes que toman en cuenta el enfoque ya enunciado. Principiaré con aquellas que han sido expuestas en función de la publicación y análisis de textos de la tradición prehispánica.

[1] David H. Kelley, "Glyphic Evidence for a Dynastic Sequence at Quiriguá, Guatemala", *American Antiquity*, 1962, vol. 27, núm. 3, p. 323-335.

Valoraciones del significado de tiempo y espacio en ediciones recientes de textos mayenses de la tradición prehispánica

Se debe al distinguido mayista Munro S. Edmonson una nueva versión del libro de *Chilam Balam de Tizimín.* En ella, exponiéndose a críticas como las que otros estudiosos le han hecho ya, redistribuye las secuencias del texto maya. En tal empresa estuvo guiado por la idea de que su contenido

> es la historia de los itzaes o brujos del agua... pero también la historia del *katún* [grupos de veinte años], puesto que los itzaes sostienen que establecieron Chichén Itzá como la sede del ciclo de trece katunes en el katún 8-Ahau (de 672 a 692 d. C.) ...
>
> Los itzaes y los xius convinieron en que el derecho de establecer tal ciclo confería a la ciudad que lo hacía una primacía dinástica y religiosa sobre toda la región durante 260 *tunes* [años], aproximadamente 256 años. Al fin de ese tiempo la "ciudad primada" y sus caminos y dioses se destruían ritualmente y se fijaba una nueva sede para dicho ciclo.[2]

Ahora bien, esta forma de correlacionar las medidas cíclicas del tiempo con los acaeceres humanos, pudo desarrollarse, en opinión de Edmonson, precisamente en función de una visión del mundo y un sentido de la historia que son característicos de los mayas. Las medidas del tiempo y su acontecer en el espacio son portadoras de significaciones y destinos. Por su misma naturaleza cíclica han hecho posible que surgiera

> una profunda fe en que el cálculo calendárico correcto permitirá a los sacerdotes predecir el destino del siguiente ciclo...[3]

Ello ocurría básicamente en función de los periodos de katunes. Así en este texto indígena, en tanto que se registra la historia de lo que sucedió en determinado *katún,* se está prediciendo lo que habrá de ocurrir en otro, muchos años después, que haga su entrada precedido del mismo numeral, como en el caso de sumo interés de los 8-*Ahau katún.* A la luz de esta interpretación, que tanto atañe a la concepción maya de tiempo y

[2] Munro S. Edmonson (editor y traductor), *The Ancient Future of the Itza. The Book of Chilam Balam of Tizimin,* Austin, The University of Texas Press, 1982, p. XVI.

[3] *Ibid.,* p. XI.

espacio, podrá comprenderse el enunciado con que Edmonson publicó su versión de este libro de *Chilam Balam de Tizimín: El antiguo futuro de los itzaes.*

La otra nueva edición de un antiguo texto, a la que aquí atenderé, es la del *Popol Vuh* debida a Dennis Tedlock. Elemento esencial en ella es que fue elaborada pacientemente, "en colaboración" con un maya-quiché contemporáneo, un conocedor de la significación de las medidas del tiempo, Andrés Xiloj, del pueblo de Momostenango (en quiché: Chuwa Tza'k).

El contacto que tuvo Dennis Tedlock con Andrés Xiloj fue, según nos dice, revelador. Gracias a este sabio quiché contemporáneo pudo captar el más hondo meollo del *Popol Vuh*:

> Más que ningún otro libro maya, bien sea jeroglífico o alfabético, el *Popol Vuh* nos dice algo sobre el lugar conceptual que tenían los libros en el mundo precolombino...
>
> Contenía relatos sistemáticos de los ciclos en los aconteceres astronómicos y terrenos que servían como un complejo sistema [de referencia] en una navegación para quienes quisieran ver y moverse más allá del presente...[4]

De este modo, abarcando el *Popol Vuh*, desde un tiempo primordial de oscuridad, habitado sólo por dioses, hasta el presente de los humanos que transcribieron lo que había en "el libro original", se incluyen en él series de ciclos, en cierta manera arquetípicos. En función de ellos, además de comprender el pasado, cabe anticipar el futuro. Y para mejor lograr esto, también en relación con lo que allí se relata, han de practicarse los actos rituales. Como resumiendo lo que considera ha descubierto al reinterpretar, con Andrés Xiloj, el sentido oculto del *Popol Vuh*, asienta Tedlock:

> La diferencia entre un sentido pleno del tiempo en la narración mitohistórica [el del Popol Vuh] y el de la búsqueda europea de una historia pura, no puede reducirse a un simple contraste entre un tiempo cíclico y uno lineal. Los mayas están siempre alertas respecto de la reafirmación de los patrones [tendencias y ritmos] del pasado en los aconteceres del presente, aunque no esperen que el pasado se repita de un modo exacto...[5]

[4] Dennis Tedlock (editor y traductor), *Popol Vuh, A Mayan Book of Myth and History*, New York, Simon and Schuster, 1985, p. 29.

[5] *Ibid.*, p. 62.

Y como haciendo aplicación de tal modo maya de entender el tiempo y sus destinos, añade:

> si nosotros, que hoy pretendemos ser humanos, olvidamos nuestros esfuerzos por encontrar las huellas de movimientos divinos en nuestras propias acciones, nuestro destino habrá de ser parecido al de las gentes hechas de madera, en el *Popol Vuh*. Para ellos, la olvidada fuerza de la divinidad se reafirmó haciéndose presente en los utensilios e instrumentos de esos seres de palo, y rebelándose contra ellos, los expulsó de sus casas. Por eso hasta hoy andan brincando [como monos] entre los árboles...[6]

El conocimiento de los ciclos y de sus destinos, en los relatos acerca de lo que sucedió, es aquí, en el *Popol Vuh*, como en opinión de Edmonson, lo es también en el *Chilam Balam de Tizimín*, la clave para comprender la realidad plena del existir en la tierra. Una y otra interpretaciones coinciden cabalmente con lo que, por mi parte, había alcanzado a percibir y expuse en este libro.

Significado de tiempo y espacio en obras acerca de grupos mayenses contemporáneos

Aportaciones en las que se hace análisis de diversos aspectos en la vida de comunidades mayenses contemporáneas y en las que se busca esclarecer el significado que allí se da al complejo tiempo- espacio, son, entre otras, las de Gary H. Gossen, Evon Z. Vogt y Barbara Tedlock. El primero de éstos, antiguo estudiante de Vogt, ha publicado varios trabajos en relación con el grupo chamula de Chiapas. En su obra principal, *Los chamulas en el mundo del sol*, sobre la base de su larga convivencia con tal grupo y la del análisis de un amplio conjunto de textos en tzotzil, correlaciona su visión del mundo con lo más importante en la realidad social de su vida diaria.[7] En dicho acercamiento los conceptos referentes al tiempo y espacio, como parte esencial de la visión chamula del mundo, tienen un papel primordial:

[6] *Loc. cit.*

[7] Gary H. Gossen, *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1974.
De este libro hay versión al castellano: *Los chamulas en el mundo del Sol. Tiempo y espacio en una tradición oral maya*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1974.

> Los chamulas hacen referencia constante a diferentes unidades del tiempo cíclico. El tiempo es para los chamulas una obsesión tan grande como lo era para los antiguos mayas ...[8]

Las descripciones de diversos aconteceres y circunstancias y los análisis de los textos que Gossen presenta, corroboran tal afirmación. Y algo parecido puede añadirse en lo que toca al concepto espacial: "es imposible considerar las categorías chamulas del espacio sin tomar en cuenta las nociones complementarias del tiempo". La lectura del libro muestra, en fin, que

> el ciclo de la vida, el aprendizaje de la lengua, la complejidad estilística del género de lenguaje, el contexto en que uno se expresa, y el calor de las metáforas empleadas, están todos relacionados íntimamente con el principio espacio-tiempo ...[9]

Por su parte, Vogt, que había expresado ya desde mucho antes su persuasión de que la preocupación maya respecto del tiempo "es un rasgo o patrón cultural clave", en varios de sus trabajos de campo se ha interesado en identificar y verificar los fundamentos de tal manera de actitud y pensamiento.

Al publicarse en 1968 el presente libro, en una amplia reseña bibliográfica confrontó las ideas centrales en él expuestas sobre tiempo y espacio, con sus propias observaciones a lo largo de once años entre los zinacantecos, dentro del llamado Proyecto Chiapaneco de Harvard. Entre otras cosas expresó en dicha reseña:

> En el proceso de nuestra investigación descubrimos que uno de los rasgos clave de la cultura de los zinacantecos es un énfasis casi obsesivo (comparado con otras tribus indígenas que he estudiado) en relación con el "tiempo", y que uno de los puntos clave de esta cultura se expresa con el vocablo tzotzil *k'in* que designa un periodo de tiempo en el que tiene lugar una ceremonia programada con regularidad.[10]

Más adelante, tras describir el conjunto de connotaciones e interrelaciones de lo implicado por el concepto de *k'in* en el

[8] *Ibid.*, p. 27.
[9] *Ibid.*, p. 239.
[10] Evon Z. Vogt, Reseña a: M. León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* ..., *Anales de Antropología*, Universidad Nacional, 1969, vol. VI, p. 282.

caso de los modernos mayas zinacantecos, pasa a comparar lo que por experiencia ha comprobado con lo expuesto en *Tiempo y Realidad en el pensamiento maya*:

> ...es esta obra una excitante síntesis de los datos al alcance, de los glifos, códices y de textos posteriores a la conquista, como los *Chilam Balam* y el *Popol Vuh*, sobre los extraordinarios conceptos mayas del tiempo y su relación con la idea clave de *k'in*.
>
> Ciertamente ha estimulado inmensamente mi pensamiento acerca de los posibles significados de tiempo y de *k'in* en la cultura zinacanteca contemporánea...
>
> En el apéndice Alfonso Villa Rojas ha presentado una magistral síntesis de lo que se conoce acerca de los conceptos de tiempo y espacio entre los mayas contemporáneos... Y luego ha demostrado cómo estos antiguos conceptos mayas y los métodos para medir el tiempo han perdurado (por ya más de mil años) en las áreas mayas menos aculturadas: los Altos de Chiapas, las tierras altas del noroeste en Guatemala, y las regiones más aisladas de Yucatán y Quintana Roo...[11]

Al publicar algunos años después (1969 y 1976) dos obras en las que recoge mucho de lo que ha alcanzado a conocer de la cultura zinacanteca, subraya la presencia y persistencia de las mismas concepciones claves en torno al tiempo y el espacio. Así en *Zinacantan, A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, describe lo que es un sistema coherente de comportamiento y conceptualización entre los zinacantecos y al que designa como "replication", reiteración de acuerdo con estructuras y pautas iguales pero en tiempos diferentes y en áreas distintas de la cultura. En tal sistema de comportamiento y conceptualización la idea de *k'in*, tiempo, como ámbito cargado de sentidos, es un elemento clave. Entre otras cosas, Victoria R. Bricker (1968), que fue estudiante suya, destaca así los hallazgos e hipótesis acerca de la relación de los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio con los sistemas contemporáneos de los "cargos" [para la celebración de las fiestas y otras actividades en la comunidad] entre los zinacantecos. Sugiere [Bricker] que el "tema de la carga" en el sistema contemporáneo de los cargos, está íntimamente relacionado con los antiguos conceptos mayas de tiempo y espacio...[12]

[11] *Ibid.*, p. 284-286.

[12] Evon Z. Vogt, *Zinacantan, A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1969, p. 604.

Más detenida atención concede Vogt a este punto y a otros, en los que percibe la relación con las antiguas ideas mayas de tiempo y espacio, en otro libro suyo *Tortillas for the Gods, A Symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*. En él, con la mirada siempre abierta para percibir las interrelaciones con cuanto forma parte de la visión zinacanteca del mundo —y en ella los conceptos clave de espacio y tiempo— describe los episodios recurrentes en el ritual, el practicado en el hogar y en el campo, "los ritos de aflicción", los vinculados a los ojos de agua y al sistema de cargos, los de renovación del año en las iglesias, capillas y en el monte llamado Calvario. En particular, tratando de los rituales que se practican en torno a los ojos de agua y en función de los linajes y cargos, nota que se les designa con la palabra *k'in* [tiempo]. Y vuelve allí a establecer correlaciones con lo expuesto en el presente libro. [13] A su juicio perduran entre los zinantecos las concepciones fundamentales de *tiempo —espacio* propias de los antiguos mayas.

Aportación más reciente, en la que específicamente el tiempo es el tema central de análisis, es la de Bárbara Tedlock, *Time and the Highland Maya* (1982). [14] Es éste el fruto de varias sesiones de trabajo de campo en cinco comunidades quichés, y de prolongados diálogos, a modo de discípulo que aprende de un maestro, en este caso de un sacerdote indígena conocedor de los cómputos astrológicos del tiempo y de sus destinos. Bárbara Tedlock y, según ya vimos, también Dennis su esposo, pudieron iniciarse en tal forma de aprendizaje sagrado y esotérico durante su permanencia en el pueblo de Momostenango. Como lo expresa ella en las "conclusiones" de su libro:

> El presente estudio comenzó con mi entrada en el particular contexto quiché de "comunicación interactiva", conocido como *ch'obonic*, "adivinar", "entender", un contexto en el cual el pasado, el presente y el tiempo futuro son explorados a través de una combinación del calendario de 260 días y el hablar de la sangre. [15]

La investigación, o mejor, el aprendizaje "desde dentro", llevó al conocimiento de las múltiples implicaciones y secretos

[13] Evon Z. Vogt, *Tortillas for the Gods. A symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976, p. 97 y siguientes.
[14] Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1982.
[15] *Ibid.*, p. 173.

de los ciclos de 260 y 365 días, "con los cuatro portadores de los años, o *Mam*, que sistemáticamente unen a ambos". [16] En lo que toca al "hablar de la sangre", éste se describe como:

> la interpretación de los movimientos de brincoteo o temblor en la sangre y músculos del adivino, movimientos que reflejan, en un nivel microscópico el resplandor del relámpago en los lagos del macrocosmos. De la interpretación adivinatoria de la sangre se tiene noticia en una amplia área de Mesoamérica ... Tan sólo la presente investigación de campo revela una clara y directa relación entre el "hablar de la sangre" y la cuenta del calendario dentro de una sola actuación adivinatoria ... [17]

En su libro, Bárbara Tedlock, después de describir el entorno y pueblo de Momostenango, se ocupa ampliamente de cuanto se refiere al saber acerca del tiempo y de quienes son especialistas en él, los llamados *ajk'ij*, "el del día, sol, tiempo", vocablo paralelo en quiché al de los *ah k'in* de los mayas de Yucatán y de los otros expertos en los cómputos del tiempo, según puede verse en el capítulo segundo del presente *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. En la obra de Bárbara Tedlock se describe enseguida lo que fue su aprendizaje sobre el calendario, "los señores de los días", "el hablar de la sangre" y los procesos de comprensión. Aduciendo textos reunidos por ella, presenta al vivo en qué consiste esa "comprensión", la llamada *ch'obonic*. Como en resumen, expresa:

> La investigación de los acontecimientos de otro tiempo, implica, por tanto, una dialéctica entre los aspectos cíclico y lineal del tiempo. La interacción de estas dos mismas fuerzas en el tiempo presente produce una tensión a lo largo de los límites localizados en los que un segmento del tiempo, nombrado y medido, debe suceder o reemplazar a otro. La tensión se acomoda tratando a ese límite como una imbricación, un traslape, más bien que como una transición instantánea ...
>
> Queda por revisar, a la luz de esta investigación, la espacialización maya del tiempo ... Según este principio, dos lugares que se hallan espacialmente distantes entre sí, reciben también una distancia temporal ... [18]

[16] *Ibid.*, p. 174.
[17] *Ibid.*, p. 175.
[18] *Ibid.*, p. 178.

Ciertamente esta aportación es reveladora. Muestra como perviven hasta hoy entre algunos grupos quichés las antiguas concepciones mayas acerca de tiempo y espacio. Mas aún señala cuál es el camino que deberá seguir cualquiera que se interese en conocerlas en la realidad de la vida con todas sus significaciones y posibles aplicaciones. Por ello me atrevería a calificar al trabajo de Bárbara Tedlock como "manual de los novicios o aprendices de *ajk'ij*", que mantienen viva la vieja sabiduría del *Tiempo*.

Publicación de textos mayenses contemporáneos tocantes al tema tiempo-espacio

Más que detenerme en largos comentarios, daré las referencias bibliográficas de algunas obras recientes en las que pueden hallarse textos indígenas que tocan directamente al asunto de nuestro interés. Una, particularmente rica por el gran conjunto de testimonios que reúne, es la de Mary Shaw (editor), *According to Our Ancestors. Folk Texts from Guatemala and Honduras*, Guatemala, Instituto Lingüístico de Verano, 1971.

Comprende esta obra textos en dieciseis distintas lenguas mayenses (original y versión al inglés). Varios merecen especial atención. Uno, por ejemplo, intitulado "Chuj Pantheon" (Los dioses de los Chuj) incluye alusiones a los "dioses-días", los que presiden las divisiones del tiempo. Dado su extraordinario interés transcribo aquí la parte nuclear de dicho texto, recogido hacia 1960, en Huehuetenango, Guatemala:

Y también hay otros dioses,
que son los momentos del tiempo.
Hay veinte dioses-días que nos miran cada día.
Un dios-día nos contempla cada día.
Por esto nosotros alimentamos a estos dioses-días.
Si no les damos de comer, su corazón se disgusta con nosotros.
Estos dioses-días tienen el mismo poder que el Sol, nuestro dios.
Por eso es necesario que también alimentemos a los dioses-días,
fijemos nuestro pensamiento en ellos...
Todas esas cosas son acompañantes,
todas son dioses,
las cosas de madera, las cruces,
realmente son nuestros dioses,
porque allí es donde viven los dioses-días.

Por eso es necesario que tengamos mucho cuidado de ellas,
que les tengamos respeto.
Esas cosas son muy grandes, mucho significan.
Nuestros antepasados dijeron
que debemos ofrecerles sacrificios.
Hay trece formas de sacrificios.
Hay también algunos sacrificios que sólo son cuatro.
Hay otros que sólo son ocho.
Debemos obedecer esto...
Por ello os digo todo esto,
son cosas muy importantes.
No dejéis que esto se pierda,
porque todo ello es realidad viviente...[19]

Otra publicación reciente de textos de una comunidad mayense contemporánea es la de Ulrich Köhler, *Conbilal C'ulelal, Grundformen mesoamerikanischen Kosmologie und Religion in einem Gebetstext auf Maya Tzotzil*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1977.

En este caso se trata de la presentación del texto de una oración relacionada directamente con una ceremonia de curación del padecimiento designado como *cobilal c'ulelal*, "alma vendida", causado por fuerzas adversas que se han apoderado de una o varias de las almas del paciente. El diagnóstico lo hace el *h?ilol*, curandero tzotzil de San Pablo Chalchihuitán en Chiapas.

El texto en tzotzil es objeto de transcripción y versión al alemán, acompañada de amplios análisis y comentario. Muestran estos la perduración de la visión maya del mundo y de modo especial de su concepción espacio-temporal. En el texto hay partes directamente relacionadas con esto, entre ellas las que aluden a los rumbos cósmicos, a los nueve "pisos" o estratos celestes y a las interrelaciones del espacio con diversos momentos o periodos de tiempo.

Aludiré a otras recopilaciones de textos mayenses procedentes de distintos lugares, acompañadas de estudios comparativos, como por ejemplo, con el contenido del *Popol Vuh*. En ellas el complejo conceptual espacio-tiempo es objeto de particular consideración.

[19] Mary Shaw (editor), *op. cit.*, p. 99-100 y 330-335.

Roberto D. Bruce, que en 1971 sacó a luz su estudio acerca de *Los lacandones: Cosmovisión maya,* [20] dio a conocer asimismo importantes conjuntos de textos bajo el título de *El libro de Chan K'in,* y *Textos y dibujos lacandones de Najá.* [21] Volviendo él mismo sobre dichas aportaciones, se ha ocupado luego en establecer comparaciones entre el contenido de los textos de Chan K'in y el del *Popol Vuh.* Entre otras cosas encuentra importantes semejanzas en lo que se refiere al concepto de los soles o edades cósmicas, a los atributos de varios dioses, "a la naturaleza cíclica y repetitiva del 'tiempo' —o más correctamente de la realidad— en el ciclo solar que es la base y fundamento sobre el que está edificada toda la cosmología maya . . . [22]

En su análisis y comparación llega incluso a plantearse cuestiones que atañen a lo que cabe llamar sustrato del pensamiento maya y, más ampliamente, mesoamericano. A modo de ejemplo, cito una que toca a la conceptuación e identificación de los seres divinos:

> Otro problema inmediato, con implicaciones de largo alcance, que hallamos en la identificación de las deidades es el del carácter repetitivo o múltiple de ellas, y en especial de las que se relacionan con el Sol. Así como cada día o "sol" es una entidad separada, individual, pero al mismo tiempo es el mismo Sol (también *K'in* en maya peninsular y *Quih* en quiché), con todas las mismas características, así pueden todas las deidades solares derivarse del concepto original del Sol como una divinidad, aunque cada una es un ser diferente . . . [23]

Este interés por valorar testimonios recogidos entre grupos mayenses contemporáneos, acudiendo a comparaciones con textos antiguos de la tradición prehispánica, ha dado lugar a otros varios trabajos. Sobresalen entre estos varias aportaciones del ya citado Gary H. Gossen que ha proseguido su investigación entre indígenas tzotziles de Chiapas. Aludiré aquí a su

[20] Roberto D. Bruce, *Los lacandones: 2, Cosmovisión maya,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1971.

[21] Roberto D. Bruce, *El libro de Chan K'in,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974 (Colección Científica, Lingüística 12).

———, *Textos y dibujos lacandones de Najá,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1976 (Colección Científica, Lingüística, 45).

[22] Roberto D. Bruce, "The Popol Vuh and the Book of Chan K'in", *Estudios de Cultura Maya,* México, Universidad Nacional, 1976-1977 vol. x, p. 198.

[23] *Ibid.,* p. 202.

estudio en el que reanaliza parte del contenido del *Popol Vuh* a la luz de la moderna narrativa de los chamulas. En particular destaca allí los notables paralelos que existen en aspectos como los de las edades cósmicas y la concepción cíclica del tiempo. [24] Acerca de otro género de hallazgo versa la contribución, debida al mismo Gossen, sobre una tabla con el registro del calendario solar maya procedente del caserío de Milpoleta, perteneciente al barrio de San Juan, en el municipio de Chamula, Chiapas. [25] La tabla en cuestión pertenecía a una anciana que ejercía la profesión de los *h?iloletik*, "los que ven" o intérpretes de las cuentas de los días y las veintenas. El hallazgo de esa tabla calendárica, así como la información complementaría que obtuvo Gossen de sus colaboradores, Salvador Guzmán Bakbolon y Manuel Gómez Calixto —éste proporcionó textos en tzotzil de gran interés— permiten afirmar la perduración hasta el presente en dicho grupo de ideas claves en la comprensión sobre todo del antiguo calendario solar de los mayas.

Otra forma de acercamiento en busca de vestigios de antiguos conceptos mayas referentes a los conceptos de connotación temporal ha sido la llevada a cabo por la lingüista y etnóloga Helen Neunswander. Su estudio se basa en una larga estancia de veinticinco años en la comunidad de Cubulco, en la Baja Verapaz, Guatemala, entre indígenas que hablan la variante achí del quiché. [26] En su estudio describe cuál fue su modo de proceder. Trabajando en un hospital allí establecido, hacía preguntas en apariencia espontáneas a cuantas personas allí acudían, pero con el propósito de ir descubriendo diversos aspectos del modo como los achíes conciben el tiempo.

En su búsqueda encontró, entre otras cosas que, al igual que otros grupos mayenses, también los achíes conceden gran importancia a las medidas y significaciones del tiempo. Dato muy interesante es que, según la autora, en este grupo se ha desarrollado una forma muy especial de conceptualización temporal.

[24] Gary H. Gossen, "The Popol Vuh Revisited: A Comparison with Modern Chamula Narrative Tradition", *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1978, vol. XI, p. 267-283.

[25] ———, "A Chamula Solar Calendar Board from Chiapas, Mexico", en Norman Hammond (editor), *Mesoamerican Archaeology, New Approaches*, Duckworth, London, 1974, p. 217-253.

[26] Helen Neuenswander, "Vestiges of Early Maya Time Concepts in a Contemporary Maya (Cubulco, Achi) Community: Implications for Epigraphy", *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1981, vol. XIII, p. 125-163.

En su meollo, aunque en ella se emplean vocablos castellanos, sobre todo para nombrar a los días, prevalecen como cómputos claves las veintenas y los agrupamientos de cinco. Otro elemento muy importante es la correlación con "la jornada de Nuestra abuela a lo largo del cielo", designando así a los ciclos de la luna. En opinión de Neunswander, existe entre los achíes una clara tendencia a medir el tiempo en función de las lunaciones. A modo de ejemplo citaré lo que aduce sobre la división principal del año en dos partes, *alah*, "la lluviosa", y *sa'ih*, "la seca". Respecto de la primera añade que piensan que es cuando la luna está llena de agua. Cabe señalar, complementando lo recogido por la señora Neunswander, que la idea de considerar a la luna como una gran vasija henchida de agua, es algo que puede comprobarse en representaciones de la misma incluidas, por ejemplo, en el *Códice Borgia*, de un ámbito diferente en Mesoamérica.

Propósito al que concede la autora particular énfasis es establecer posibles correlaciones entre sus hallazgos sobre las ideas de los achíes acerca del tiempo, y algunas estructuras jeroglíficas en antiguas inscripciones, en especial las referentes a las series lunares en el contexto de las llamadas series iniciales. Por mi parte considero que es en extremo prematuro intentar establecer tal género de relaciones sobre la base de lo expuesto en este estudio de Neunswander. Me parece también riesgoso adelantar conclusiones como las que ella formula negando sin distingo alguno la existencia de la serie de "los nueve Señores de la noche", sin precisar si tal negación se refiere a la cultura maya o a la mesoamericana en general y asentando, en cambio, que puede tratarse más bien de un ciclo de nueve lunas (!). Tampoco me parece que haya aportado elementos suficientes para sostener, como lo hace, que los mayas contaban sus periodos en función, no de su completamiento, sino de su comienzo. Lo más importante de este trabajo pueden ser las diferencias y coincidencias con respecto a la antigua cultura maya que muestra como existentes entre los achíes en lo que toca a este desarrollo de sus ideas de connotación temporal.

Trabajos en los que se analizan, desde otras perspectivas, estos mismos conceptos

Bajo este rubro sitúo lo expuesto por algunos investigadores, bien sea en reseñas bibliográficas o en libros, artículos y simposios

en los que las ideas de tiempo-espacio entre los mayas son objeto de atención especial. Comenzaré refiriéndome a una reseña acerca del presente libro, debida al mayista Javier Guerrero.

Al hacer un análisis de las concepciones que aquí se estudian, destaca que, a su juicio,

> el libro contribuye a reforzar la opinión predominante entre muchos estudiosos de la civilización maya en el sentido de que ésta presenta una gran diferencia cualitativa respecto a otras civilizaciones mesoamericanas, diferencia que no es precisamente la de una organización política muy desemejante a otras que privaron en el ámbito mesoamericano, ni que consiste en que tuvo tales o cuales sistemas de producción, disímiles a otros de otras culturas mesoamericanas . . ., sino una concepción muy particular del mundo, del mundo-tiempo.[27]

Por mi parte manifestaré aquí que, aun cuando efectivamente hay semejanzas entre las concepciones espacio-temporales de los distintos pueblos mesoamericanos, es también cierto que en el caso de los mayas su pensamiento en este punto es mucho más rico y se interrelaciona de modo más amplio con otros elementos claves en su visión del mundo y religión. En tal sentido, como lo nota Romero, cabe decir que constituye "una concepción muy particular".

Otro aspecto, que subraya Romero, es la conveniencia de inquirir más acerca del carácter que tuvieron estas ideas sobre tiempo-espacio como "instrumento conceptual regulador y ordenador en la sociedad y naturaleza" . . .[28] Reconoce que ya aquí se ha atendido a las relaciones de tales ideas con las medidas de los ciclos agrícolas pero insiste en que hay que inquirir sobre los fundamentos sociales y económicos para explicar más adecuadamente el pensamiento maya. A esto diré que, más que hablar de "estructuras" y "superestructuras", pienso que lo social, lo económico y lo que concierne a pensamiento y creencia, son por igual integrantes del todo social o, tal vez mejor, *todo cultural*. Los integrantes de ese *todo*, que es la realidad plena, no existen aislados: recíprocamente están interrelacionados y se influyen. Admito que en este libro, por ser su objeto

[27] Javier Romero, Reseña a *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, *Estudios de Cultura Maya*, México, Universidad Nacional, 1970, vol. VIII p. 446.

[28] *Ibid.*, p. 447.

un aspecto del pensamiento, se ha puesto especial énfasis en él. No niego que las implicaciones con respecto de lo social y económico pueden ser objeto de más amplios análisis.

Trabajo muy diferente es uno de Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*. En él, mejor que quienes han considerado que la evidencia de un interés histórico concreto entre los mayas invalidó la tesis de un afán especulativo en torno a las implicaciones tiempo-espacio, da ella entrada a una bien balanceada apreciación de ambas actitudes. De modo especial se ocupa de esto en el tercer capítulo de su libro: "Hombre, tiempo e historia en el mundo maya."

Allí, aceptando como válido lo expuesto en el presente libro, expresa, entre otras cosas, lo siguiente:

> La preocupación por la temporalidad que llevó a los mayas a crear una tan asombrosa sistematización del devenir, nos hace inferir que el maya concibió también al hombre como a un ser temporal. [29]

A la luz de tal enfoque encamina luego su inquisición acerca de lo que fue para los mayas encontrarse integrados dentro de tal orden temporal:

> La historia —escribe— o sea el acontecer humano, se concibe como una trayectoria cíclica en la que el pasado retorna de acuerdo con el orden del tiempo, porque el hombre no es una realidad aislada de las otras realidades dinámicas que constituyen el universo. Por tanto, los acontecimientos registrados en los textos eran la clave para ver el futuro . . . [30]

Y precisando más la interrelación del saber sobre el tiempo y la conciencia histórica, asienta:

> Así pues, la ciencia del tiempo corrobora la existencia de una conciencia histórica entre los mayas porque a través de ella no sólo se pone de manifiesto que hubo una verdadera actitud inquisitiva y crítica hacia el pasado, sino también lo que sería el concepto del pasado y el sentido de la historia. Esa ciencia del tiempo no sólo tiene significación astronómica y religiosa sino que,

[29] Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, México, Universidad Nacional, 1975, p. 102.

[30] *Ibid*, p. 103

siendo una "filosofía del tiempo", está expresando la concepción que el maya tiene de la historia ...[31]

Como puede verse, el señalamiento que hace Mercedes de la Garza viene a situar precisamente lo que hoy se describe como "conciencia histórica de los mayas", dentro de esa preocupación más amplia acerca de espacio-tiempo en el contexto pleno de su visión del mundo.

De manera diferente se acercaron a este mismo tema varios de los participantes en una conferencia organizada en Dumbarton Oaks, Washington D. C., (16-17 de octubre de 1976). El título de la misma fue *Mesoamerican Sites and World-views* (Sitios [arqueológicos] mesoamericanos y visiones del mundo)[32] Fundamentalmente interesó allí señalar, entre los elementos que pueden considerarse como más genéricos en la visión del mundo de los pueblos mesoamericanos, aquellos que, de diversas formas, son perceptibles bien sea en la "geografía sagrada" o en las edificaciones religiosas y otros vestigios arqueológicos en distintas regiones de esta gran área cultural.

Los sitios escogidos fueron Teotihuacán, Monte Albán, el Templo Mayor de México-Tenochtitlan, Palenque y la "geografía sagrada" de los Altos de Chiapas. Si bien en los trabajos que acerca de esos sitios prepararon, respectivamente, Doris Heyden, Horst Hartung, Rudolf van Zantwijk, Linda Schele y Evon Vogt, hay importantes identificaciones de elementos que denotan la incorporación de símbolos de la visión espacio-temporal del mundo, pienso que, más directamente aún, versan sobre esto los dos últimos estudios discutidos en dicha reunión.

Uno, debido a John Carlson, se centró en análisis comparativos entre varios aspectos de los pensamientos cosmológicos de Mesoamérica y del Lejano Oriente.[33] Reune allí Carlson un gran conjunto de testimonios de ambos ámbitos de cultura en busca, sobre todo, de lo que él describe como "un modelo geomántico para la interpretación de sitios arqueológicos mesoamericanos". El mismo autor describe lo que entiende allí por empleo de tal "modelo geomántico":

[31] *Ibid.*, p. 106-107.

[32] Elizabeth Benson (editor), *Mesoamerican Sites and World-views*, A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th and 17th, 1976, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collections, 1981.

[33] *Ibid.*, p 143 y siguientes.

> El uso general del término 'geomancia' connota un arte adivinatorio que abarca la interpretación de las características topográficas de un lugar con el propósito de situar y orientar las construcciones que hace el hombre, sean tumbas, casas o ciudades enteras. [34]

A esta descripción añade Carlson la idea de que, sobre todo entre los chinos, la geomancia abarca mucho más, hasta convertirse en un sistema de pensamiento dirigido a controlar equilibradamente las fuerzas de la naturaleza y, dicho con una especie de metáfora, hasta dar lugar a una "ecología mística". Como podrá ya entreverse, en su enfoque, adentrándose en numerosas comparaciones, busca Carlson identificar aquellos elementos espacio-temporales que revelen si existió, y en qué forma y grado, en el ámbito de Mesoamérica esa relación dinámica entre el hombre y las fuerzas naturales-divinas del mundo en que vivía.

Mas que emitir un parecer sobre este estudio, reiteraré, en lo que toca a su enfoque comparativo con las culturas del Lejano Oriente, la misma aseveración que el propio Carlson aduce, citando otro trabajo mío incluido en la recopilación hecha por F. S. C. Northrop en *Cross-Cultural Understanding: Epistemology in Anthropology*. Allí, dando lugar a interrogantes, en materia de posibles semejanzas entre lo mesoamericano y lo oriental, expresé: "¿Se trata de simples paralelismos o hubo en tiempos antiguos alguna forma de diseminación cultural? Por ahora, pensamos que una respuesta definitiva no puede formularse". [35] El ampliamente informativo trabajo de Carlson interesa porque señala nuevas perspectivas de acercamiento, de modo especial, al tema tiempo-espacio que aquí interesa.

El último trabajo dado a conocer en esa misma reunión tiene un tono muy distinto. Su autor, Franz Tichy, se propuso inquirir en torno a la cuestión de si el tantas veces afirmado "orden y relación de espacio y tiempo en Mesoamérica, ¿es un mito o una realidad?" [36] Tomando en cuenta lo aportado, tanto por quienes han estudiado las medidas y orientaciones de

[34] *Ibid.*, p. 144.

[35] Miguel León-Portilla, "Philosophy in the Culture of Anciente México", en F. S. C. Northrop and Helen H. Livingston, *Epistemology in Anthropology*, New York, Harper and Row, 1964, p. 35-54.

[36] Franz Tichy, "Orden and Relationship of Space and Time in Mesoamerica Myth or Reality?" en Elizabeth P. Benson, *op. cit.* p. 217-245.

diversas edificaciones mesoamericanas, como por los que han hecho objeto de su investigación los cómputos calendáricos prehispánicos, Tichy establece importantes correlaciones. Estas lo llevan a afirmar que en el México antiguo la interrelación tiempo-espacio fue el principio básico que él describe como "un mundo de orden":

> El orden en el México antiguo es visible no sólo en la arquitectura y en inferencias hechas a partir de los sistemas calendáricos y las concepciones acerca del universo: este orden también se expresa en la mutua relación de tiempo y espacio, y en la construcción y planificación estructural de los sitios religiosos. Las zonas de asentamiento en su integridad se ordenaban, arreglaban, planificaban. Esto era posible a través de un sistema de medidas angulares, lo que se coordinaba y definía por medio del calendario solar.[37]

Como puede verse, lo allegado por Tichy arroja mayor luz aún sobre la visible manifestación —especialmente en lo arquitectónico— de la concepción básica del tiempo-espacio. Si ello es válido en la totalidad del ámbito de Mesoamérica, cabe inferir que lo fue aún más donde, como es el caso de los mayas, tal forma de pensamiento sobre tiempo-espacio tuvo el mayor desarrollo.

Haber atendido a este trabajo de Tichy podría llevarnos a dar también entrada aquí, para su valoración, a otras aportaciones recientes en el campo de lo que se describe como arqueoastronomía, en el que sobresalen estudios como los de Anthony F. Aveni y Johanna Broda, entre otros. Reconociendo que, en muchos casos, hay en dichos trabajos algunas exposiciones relacionadas con el tema que nos ocupa, considero que, en su enfoque y objetivos, van más allá del mismo. Por ello me limito a mencionarlos como tocantes a áreas que, en diversos grados, guardan relación con nuestro asunto.[38]

Con enfoques muy distintos y mucho más restringidos, se han acercado al tema del tiempo entre los mayas otros dos investigadores en aportaciones publicadas en 1983 y 1984. Robert M. Carmack, que ha penetrado tanto en las fuentes arqueológicas, etnográficas y etnohistóricas para el conocimiento de los

[37] *Ibid.*, p. 241.

[38] Véase, por ejemplo, la colección de trabajos compilados por Anthony F. Aveni y Gary Urton, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, New York, The New York Academy of Sciences, 1982.

quichés, plantea importantes consideraciones críticas sobre la forma de proceder de quienes se han ocupado de los cómputos calendáricos empleados por los diversos grupos mayenses. En su opinión,

> a pesar de la relativamente buena información histórica acerca del calendario en las tierras altas de Guatemala, casi todos los estudiosos se han valido de las fuentes para reconstruir el calendario prehispánico de un modo sincrónico. Por ejemplo, Thompson, en su monumental estudio sobre el calendario maya, cita la mayor parte de los testimonios de los siglos XIX y XX pero sólo con el fin de reconstruir los patrones o modelos prehispánicos. No hace intento alguno de mostrar los cambios que ha sufrido tal calendario a lo largo del tiempo, aunque tal procedimiento parecería ser un punto de partida lógico. [39]

Con razón sostiene Carmack que, al igual que importa la reconstrucción lo más completa posible de todo lo tocante a los sistemas calendáricos de los mayas prehispánicos, interesa precisar asimismo, en este y otros puntos, los cambios que han ocurrido con el transcurso de los siglos. Según él, tan sólo Oliver Lafarge, al comparar lo que pudo investigar acerca del calendario jacalteco con los de otros grupos mayenses, "manifestó alguna sensibilidad a los cambios históricos". [40]

Por mi parte manifestaré que precisamente en el apéndice I, que Alfonso Villa Rojas preparó para el presente libro, al ocuparse de diversos calendarios entre grupos contemporáneos y establecer comparaciones y detectar coincidencias y diferencias, lo hace no para reconstruir el calendario maya prehispánico. Su propósito es ver qué ha perdurado y qué alteraciones se han producido. En tal sentido (¡desde 1968!) este trabajo de Villa Rojas se anticipó a la objeción de Carmack. Un poco extraño resulta que éste no haya tomado en cuenta tal aportación.

El otro estudio, en el que se toca asimismo el tema del tiempo entre los mayas, teniendo como asunto central un tema mucho más amplio, se debe a Nancy M. Farriss. En su obra, intitulada *Maya Society under Colonial Rule, The Collective*

[39] Robert M. Carmack, "Spanish Indian Relations in Higland Guatemala, 1800-1944", en Munro J. Macleod and Robert Wasserstrom, *Spaniards and Indians in Southern Mesoamerica, Essays on the History of Ethnic Relations*, Lincoln and London, Nebraska University Press, 1983, p. 235.

[40] *Ibid.*, p. 236.

Enterprise of Survival (La sociedad maya bajo el régimen colonial. La empresa colectiva de sobrevivencia),[41] su interés principal se dirige a valorar las implicaciones de la conquista española, el desarrollo de lo que describe como "un orden social", las subsiguientes formas de adaptación y sobrevivencia y, en fin, el reajuste, en el último cuarto del siglo XVIII, en la administración española al que califica de "segunda Conquista" en el contexto de "una sociedad neocolonial". Dentro de secuencia histórica tan amplia, la autora vuelve su mirada a la idea de la concepción cíclica del tiempo entre los mayas, para ofrecer una explicación más coherente de algunos acontecimientos claves en la trama de aconteceres, objeto de su estudio. Expresa así que:

> Puesto que toda la visión maya del tiempo se basaba en la convicción de que cada uno de sus *katunes*, periodos de veinte años, se repetía con los mismos acontecimientos recurrentes en intervalos de 256 años —sin duda, haciendo los artilugios *post factum* para lograr los ajustes necesarios—, tal persuasión debió haber tenido una fuerza convincente.[42]

Ahora bien, justamente al producirse en el siglo XVI la recurrencia del correspondiente katún 8-*Ahau* —según se muestra en el capítulo V del presente libro, siguiendo en ello la sagaz percepción del mayista Ralph Roys—, tuvo lugar un hecho que afectó honda y adversamente a los mayas. Como había sucedido en los 8-*Ahau* katunes de ciclos anteriores, también entonces se dejó sentir la presencia de invasores que, en este caso, fueron precisamente los españoles. El enfrentamiento, aunque profundo, en opinión de Nancy F. Farriss "no parece haber sido para los mayas algo equivalente a un choque cultural devastador".[43] Conscientes, según lo muestran sus relatos, de su desgracia, está claro que

> conservaban ellos de su pasado precolombino su visión cíclica del tiempo la que, en esas circunstancias, debió haber sido una gran fuente de alivio. Según tal punto de vista, toda la historia humana se repite en la misma ordenada forma que el movimiento recurrente de los cuerpos celestes.

[41] Nancy M. Farris, *Maya Society under Colonial Rule, The Collective Enterprise of Survival*, Princenton, Princenton University Press, 1984.
[42] *Ibid.*, p. 21.
[43] *Ibid.*, p. 23.

> Todas las cosas, buenas y malas, tienen su tiempo determinado de acabar y de repetirse en un ciclo sin fin en el cual el pasado es profecía, y la profecía es el pasado.[44]

En función de esto, y haciendo referencia a lo expuesto en el presente libro sobre el concepto de tiempo entre los mayas, interpreta Farriss la subsiguiente actitud resignada de los vencidos. Los mayas aceptaron su suerte como algo que era parte de su destino, el que les aportó entonces el recurrente sino del *katún 8-Ahau*. Pero a la vez se resignaron porque tenían la convicción de que tal situación, en su debido momento, llegaría a su término. Así, a mediados del siglo XVII, al presentarse una epidemia de fiebre amarilla que asoló particularmente a los lugares habitados por gentes de origen español, se inició una rebelión, en la que se proclamó que "había llegado el tiempo de la destrucción de los españoles".[45] En opinión de Farriss:

> Aunque pocos españoles pudieron haber visto de hecho alguno de los libros de Chilam Balam [con tales profecías de subyugación y liberación], tenían al menos alguna familiaridad con las profecías en las tradiciones orales de los mayas que los rodeaban y los habían criado [como servidores] desde la infancia, en punto a narraciones sobre una inminente y sangrienta desolación que "congelaba la sangre de nuestras venas".[46]

Prosiguiendo en su interpretación de la actitud de los mayas bajo el régimen colonial, cita Farriss lo referido por Juan de Villagutierre y Sotomayor cuando en 1697 un fraile, enviado al último refugio de los itzaes en la isla de Flores en el Petén, conociendo las profecías mayas proclamó que estaba a punto de llegar el *8-Ahau katún*, tiempo en que debían someterse para siempre al poderío español.

Tal es el meollo de la interpretación de Farriss que considera haber encontrado una explicación de aconteceres claves en la historia colonial de los mayas, precisamente a la luz del pensamiento de éstos acerca de la naturaleza cíclica del tiempo. Aunque algunos puedan tal vez disentir de tal punto de vista, es indudable que la reiteración de las profecías de los *katunes* en los libros de *Chilam Balam*, en secuencias en las que pasado,

[44] *Ibid.*, p. 25.
[45] *Ibid.*, p. 67.
[46] *Ibid.*, p. 67-68.

presente y futuro se intercambian y asumen también el carácter de momentos recurrentes, se presta a una amplísima gama de interpretaciones, como las que de hecho llegaron a formular los mismos sacerdotes Chilames.

La interpretación que, por su parte, hace Farriss, constituye ciertamente otro acercamiento, a mi parecer muy digno de tomarse en cuenta en función del propósito de comprender mejor el universo de implicaciones de la idea que los mayas tuvieron del tiempo, con consecuencias como las enunciadas en lo que toca a su comportamiento durante el periodo colonial.

¿Una nueva interpretación de las interrelaciones entre los rumbos del espacio cósmico y el comportamiento del sol?

He aludido ya al reciente desarrollo de esa forma de conocimiento científico interdisciplinario que ostenta el nombre de arqueoastronomía. Añadiré ahora que, si bien no es mi propósito valorar aquí las aportaciones de quienes han hecho objeto de su estudio el saber astronómico de diversos pueblos antiguos, considero, en cambio, pertinente atender a un conjunto de ideas que han ido desarrollando algunos de los que adoptan tal enfoue interdisciplinario. Me refiero precisamente a una secuencia de trabajos en los que, para situar en una perspectiva adecuada el tema de los conocimientos astronómicos de los mesoamericanos, se han vuelto a examinar aspectos claves en su antigua visión del mundo.

Concentrándonos aquí en lo que se refiere directamente a los mayas, encontramos que, como por etapas, se ha ido formulando lo que se presenta como una nueva interpretación de las interrelaciones existentes entre los rumbos del espacio cósmico y el comportamiento del sol. En la elaboración de tal nueva interpretación han participado en diversos grados y formas Anthony F. Aveni, uno de los arqueoastrónomos más distinguidos, así como, de modo muy especial, Gordon Brotherston, historiador, y filólogo y Clemency Coggins, con intereses etnohistóricos y en la arqueoastronomía.

En la misma corriente han entrado, en fechas aún más recientes, dos investigadores cuyos trabajos han sido ya mencionados, Victoria R. Bricker y Evon Z. Vogt. Este último, reconocido etnólogo y etnohistoriador que ha trabajado por largo tiempo en los Altos de Chiapas y cuyos trabajos han sido varias veces

citados en este libro y ahora en este nuevo Apéndice, se ha convertido en convencido exponente de la nueva interpretación.

Aquí voy a atender a la secuencia de los principales trabajos en los que se ha ido perfilando la tesis que nos ocupa. Notaré en primer lugar que quienes la han ido elaborando, han tomado en cuenta algunas ideas expresadas por Anthony F. Aveni; precisamente en relación con la trayectoria solar, según la podían observar los mayas. Este —en un trabajo suyo en el que sintetiza aportaciones previas— aludiendo a lo representado en las muy citadas páginas 1 del *Códice Fejérváry Mayer* y 75-76 del *Tro Cortesiano*, ha expuesto lo siguiente:

> Los cuatro brazos de la cruz de San Andrés [en la distribución del espacio en dichos códices] significan las cuatro casas del sol en el ciclo, dos en el este y dos en el oeste. Estos son los puntos intercardinales que simbolizan los extremos a los cuales migrará el sol a lo largo del horizonte durante el curso del año. Así tenemos la salida del sol en el solsticio de verano en el extremo superior izquierdo; la salida del sol en el solsticio de invierno en la parte superior derecha; la puesta del sol en el solsticio de verano en el extremo inferior izquierdo, y la puesta del sol en el solsticio de invierno en el ángulo inferior derecho. Podemos considerar la posición del centro (zenit) como la quinta casa del sol.[47]

Ahora bien, lo expuesto por Aveni, corresponde básicamente a lo presentado por Alfonso Villa Rojas, desde la aparición del presente libro en su primera edición en 1968. En el Apéndice I (p. 134-135), al hablar Villa Rojas de las que describe como "esquinas del cielo", manifiesta que el origen de los puntos direccionales.

> podría atribuirse a los que señala el sol, tanto en su salida como en su puesta, en el momento de su declinación máxima en los solsticios. Se tendrían así dos puntos al salir y ponerse el sol el 21 de junio (solsticio de verano), y otros dos al salir y ponerse el 21 de diciembre (solsticio de invierno). El quinto punto estaría representando el momento de pasar el sol por el zenit.

Lo expresado por Villa Rojas, ha sido reafirmado por Aveni. Por su parte el primero de estos investigadores ilustró en forma

[47] Anthony F. Aveni, *Skywatchers of Ancient Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1980, pp. 156-157.

diagramática en la p. 135 de este libro esa relación de las que llama "esquinas del cielo", es decir de los rumbos cósmicos, con la trayectoria solar. De hecho, comentado el diagrama, nota él que los cuatro puntos señalados por el sol en los solsticios forman una especie de cuadrilongo, con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente. Además, subrayando de nuevo la relación de las esquinas cósmicas con la trayectoria solar, añade Villa Rojas que el quinto punto estaría representando el momento de pasar el sol por el zenit.

Ahora bien, la nueva interpretación que han ido elaborando los otros mencionados estudiosos, aunque tiene que ver con lo anotado ya por Villa Rojas y reiterado por Aveni, va mucho más allá y atribuye a los mayas un concepto muy diferente del espacio.

Comenzaré citando un trabajo de Gordon Brotherston y Dawn Ades, respectivamente más allegados al estudio de los textos y de la iconografía, pero interesados en los trabajos de los arqueoastrónomos El tema del estudio al que me refiero es el de la concepción mesoamericana del espacio, con énfasis en el caso de los mayas. Reconocen lo ya aceptado desde hace mucho tiempo en el sentido de que

> Nada hay que justifique decir que el mundo estaba dividido en cuatro cuadrantes por líneas hacia los puntos cardinales, ni cuando se formó ese espacio por primera vez ni debido a alguna imposición geométrica subsiguiente. [48]

Pasan adelante estos investigadores y afirman que, precisamente para comprender lo que entendían los antiguos mayas por rumbos cósmicos, es necesario correlacionar su concepción del espacio con la trayectoria solar. En esto coinciden obviamente con lo que, según vimos, con tanta lucidez había expuesto ya Villa Rojas. A juicio de Brotherston y Ades, tomando en cuenta las latitudes en que se desarrolló la cultura maya, importa percatarse de que sus sabios y astrónomos "se orientaron" de modo muy distinto al de la que llaman "astronomía polar", es decir la que se fija un punto de referencia al norte y, por

[48] Gordon Brotherston and Dawn Ades, "Mesoamerican Description of Space I: Myths; Stars and Maps; and Architecture", *Iberoamerikanisches Archiv*, vol. 1, núm. 4, 1975, p. 289.

consiguiente, da lugar a una interrelación con un punto en el sur. [49]

Avanzando en esta interpretación, en una segunda parte de su estudio, trata Brotherston de mostrar que las ideas, tan difundidas, a partir de los trabajos de Eduard Seler y luego de J. Eric Thompson, sobre los cuatro cuadrantes o rumbos cósmicos, descansan sobre interpretaciones en las que no se tomó en cuenta ni las latitudes en que vivían los mayas ni las interrelaciones que, por tanto, llegaron éstos a establecer entre los "rumbos direccionales" y la trayectoria solar.

Así, uno a uno, va desechando los argumentos, —carentes de base, según Brotherston— en que se apoyó la antigua interpretación. Atiende en primer lugar a los vocablos mayenses empleados, a su parecer supuestamente, para designar al norte y al sur y concluye que en realidad no connotan tales direcciones. Lo mismo hace respecto de los emblemas, colores y glifos cósmicos. Llega así a expresar lo que constituye el meollo de su nueva interpretación. Fijándose en la muy citada página 1 del *Códice Fejérváry Mayer* (con la representación generalmente tenida como de los cuatro cuadrantes cósmicos y la región central) asienta:

> De hecho, si lo miramos de cerca, veremos que el este y el oeste no son simplemente dos [áreas] en un conjunto de cuatro. Las mismas líneas del dibujo hacen de ellas [de las áreas este y oeste] ejes centrales, en una forma en la que las otras dos [áreas] no pueden ser consideradas como tales. Y el dibujo central en el *Códice Tro-Cortesiano* produce el mismo efecto. Las representaciones del sol y la luna dan unidad al área central que está libre en sus lados verticales, los que se asemejan a los que están a la izquierda y a la derecha del camino del sol, según se mencionan en las lenguas mayenses modernas. Este és un hecho hasta ahora no atendido y aun suprimido en algunas reproducciones de esta página del *Fejérváry*. La condición de eje este-oeste se confirma además por el hecho de que las respectivas deidades se complementan sexualmente una con otra, lo que no ocurre con las demás. En otras palabras, el eje este-oeste no es sólo más patente que lo demás, sino que todo lo demás depende de ese sólo eje. [50]

[49] *Ibid.*, p. 290.

[50] Gordon Brotherston "Mesoamerican Descripción of Space II: Signs for Direction", *Iberoamerikanisches Archiv*, vol. 2, núm. 1., 1976, p. 45.

Y, hablando de los glifos y vocablos con los que se ha identificado al norte y al sur —respectivamente *xaman* y *nohol*— manifiesta Brotherston:

> Cualquiera que pueda ser la correcta lectura de *xaman* y *nohol*, no pueden ser relacionados, ni siempre ni de modo exclusivo, con "nuestros norte y sur", mientras que, como momentos intermedios [en la trayectoria solar, de acuerdo con las posiciones del sol en los solsticios], deben significar a veces *arriba* y *abajo*. Ciertamente, sin ser mal interpretado, hablar de cuatro puntos cardinales del mundo mesoamericano, como si fueran los nuestros, impide una apreciación de su ciencia y arte. El modo como cualquier ser humano estiende al espacio y, por tanto, al tiempo, seguirá siendo un problema filosófico, y posiblemente, como lo sugiere Cassirer, también psicológico.[51]

Por su parte, Clemency Coggins, en un artículo intitulado "The Shape of Time: Some particular Implications of a Four-Part Figure", expone más tajantemente lo esbozado por Brotherston:

> El trabajo en la iconografía y en los contextos rituales de Tikal me ha sugerido que había entre los mayas significaciones permanentemente asociadas con las direcciones [cósmicas] pero que éstas no concuerdan siempre con las interpretaciones de Seler y Thompson acerca de "las direcciones cardinales". Hay una relación permanente es tanto que se refieren al oriente y al poniente, pero escasa respecto del norte y el sur. En vez de tratar de equiparar estos conceptos clásicos y posclásicos, es más sencillo notar que para los mayas clásicos el oriente era siempre la posición de honor, asociada con la salida y el nacimiento del sol... El poniente tenía connotaciones contrarias: de la puesta del sol, de muerte y todas sus imágenes...[52]

Otro paso, todavía más radical en favor de esta tesis, lo dio Victoria R. Bricker en un estudio que publicó en 1983 sobre los glifos direccionales en las inscripciones y en los códices mayas. Sobre la base de una interpretación fonética y semántica, concluye allí Bricker que efectivamente la palabra que significa "oriente" en el maya yucateco contemporáneo, *lahkin*, corres-

[51] *Ibid.*, p. 59.

[52] Clemency Coggins, "The Shape of Time: Some Political Implications of a Four-Part Figure", *American Antiquity*, vol. 45, núm. 2, 1980 pp. 728 729.

ponde al glifo característico que denota esa dirección del mundo y que aparece en las pp. 75-76 del *Códice Tro-Cortesiano*. Otro tanto afirma en relación con el vocablo *chikin*, que se correlaciona con el glifo, desde hace mucho tiempo reconocido como referente al poniente.

En cambio, en lo que toca a los otros dos glifos, que tradicionalmente se han tenido como representantes del rumbo del norte y del sur, y que se han correlacionado con los vocablos mayas *xaman y nohol*, llega a una interpretación completamente distinta. Aceptando lo propuesto por Brotherston y por los otros investigadores ya mencionados, se adentra en un complejo intento de elucidación lingüística-glífica. Su conclusión es que el glifo tenido tradicionalmente como representante del rumbo del norte, denota en realidad el zenit y el que se consideraba que correspondía al sur, expresa el nadir. A mi parecer, las disquisiciones lingüístico-glíficas de Bricker distan de ser inobjetables. La lectura de las páginas que dedica a esto muestra que con frecuencia acude a ciertos malabarismos para alcanzar su conclusión preconcebida, la de que ni el rumbo del norte ni el del sur tenían importancia en el pensamiento de los mayas y que, por consiguiente, los tales glifos no pueden referirse a dichas direcciones.[53] A modo de conclusión asienta Bricker lo siguiente:

> En las latitudes tropicales el sol alcanza su zenit y su máxima posición norteña alrededor del tiempo del solsticio de verano y llega a su más baja altitud y más sureña posición al tiempo del solsticio de Invierno (Aveni, 1980, 61-67). En consecuencia, tiene sentido equiparar conceptualmente al punto más alto del sol con el norte y a su punto más bajo con el sur, cuando sus movimientos se representan en un circuito ceremonial. En otros contextos, sin embargo, el norte y el sur no son direcciones significativas, en tanto que el zenit y el nadir sí lo son. Por consiguiente, el simbolismo direccional maya está relacionado con los movmientos del sol y no con las direcciones cardinales.[54]

A los autores ya citados se ha sumado en fecha reciente al distinguido investigador Evon Z. Vogt en un artículo para *Research Report*, de la National Geographic Society, intitulado

[53] Victoria R. Bricker. "Directional glyphs in Maya Inscriptions and Codices", *American Antiquity*, vol. 48. núm. 2, pp. 350-352.

[54] *Ibid.*, p. 352.

"Direcciones cardinales y circuitos ceremoniales en las cosmografías maya y del suroeste".

Retomando lo expuesto por Brotherston, Aveni, Coggins y Bricker, asienta Vogt lo siguiente, que viene a ser una síntesis de la nueva interpretación:

> A diferencia de los babilonios y los chinos [que vivían] en una latitud de 30° [o más grados], que trabajaban en relación con las estrellas circumpolares para crear la astronomía del Viejo Mundo con sus meridianos, los mayas tenían una deficiente visión de la Estrella Polar y ninguna visión constante de las estrellas circumpolares. En cambio, los mayas vivían donde la eclíptica incluía su zenit y, por tanto, donde una línea oriente-poniente no podía dividir al cielo en áreas donde estaba el sol y donde no estaba. Para los mayas, la salida y la puesta del sol, aconteceres para los cuales hay palabras en todos los idiomas de esta familia, constituyen la orientación básica en el universo. Una línea norte-sur nunca se trazó como ocurrió en el Viejo Mundo. Ciertamente, de acuerdo con Brotherston (1976), los mayas no tenían conceptos para "norte, sur"; en cambio, las otras dos "direcciones" indicadas en los códices y en los glifos, más probablemente significaban momentos intermedios entre la salida y la puesta del sol y entre la puesta y la salida del mismo, o en ciertos contextos lo "más alto" y lo "más bajo" de lo que concebían ser la trayectoria diaria del sol alrededor de la tierra. Esto está ciertamente sugerido por algunos de los jeroglíficos de *k'in* (el vocablo protomaya que significa "sol, día, tiempo"), al igual que por otros varios glifos en su antiguo sistema de escritura (Coggins 1980, 1982). Más recientemente, Bricker (1983) ha demostrado que los cuatro glifos direccionales pueden leerse fonéticamente como "oriente, poniente, zenit, nadir". Parece ahora muy verosímil que el concepto de direcciones cardinales norte-sur-oriente-poniente, descrito en la literatura acerca de los mayas, se derive del hecho de que los cronistas españoles, como Diego de Landa, el obispo de Yucatán, y algunos antropólogos como Sylvanus Morley y J. Eric Thompson, tenían en mente, al hacer sus estudios, brújulas, con 0, 090, 180, 290 grados, marcando el norte, oriente, sur, poniente.[55]

En opinión de Vogt, esta hipótesis había sido sostenida ya por Villa Rojas. A mi parecer esta afirmación no es correcta

[55] Evon 2. Vogt. "Cardinal Directions and Ceremonial Circuit in Mayan and Southwestern Cosmology", *National Geographic Society Research Reports*, Washington, núm. 21, 1985, pp. 487-496.

puesto que, según vimos, lo que Villa Rojas expresó se refiere exclusivamente a la relación de las esquinas celestes con la trayectoria solar. Villa Rojas nunca ha pretendido excluir de la visión del espacio cósmico de los mayas los rumbos del norte y del sur. Menos aún ha pretendido equiparar tales rumbos con el zenit y el nadir.

Añadiré aquí tan sólo, respecto de lo manifestado por Vogt, que éste se ha esforzado luego por enmarcar en esta nueva interpretación datos obtenidos por él entre los indígenas de los Altos de Chiapas y entre varios grupos del actual Suroeste de los Estados Unidos. A la presentación de tales datos, enmarcándolos siempre en términos de la nueva interpretación, dedica el resto del trabajo que aquí cito. En vez de adentrarme en su contenido, opto por atender al meollo mismo de la nueva interpretación.

Habiendo expuesto ya, en sus líneas más generales, la nueva interpretación, resulta pertinente formular algunas consideraciones. A mi parecer lo que, desde hace ya mucho tiempo, había presentado Alfonso Villa Rojas mantiene del todo su validez. Es decir, que no hay duda de que existió en el pensamiento maya, precisamente debido a la latitud en la que hacían sus observaciones, la idea de correlacionar las llamadas "esquinas del cielo" con las posiciones de los solsticios, en una especie de composición cuadrilonga, con dos esquinas hacia el oriente y otras dos hacia el poniente. También es del todo cierto que mucho importaba a los mayas observar la trayectoria del sol a lo largo del año, teniendo presente que el quinto punto del universo, el central, correspondía con el momento del paso del sol por el zenit.

La nueva interpretación coincide sólo en parte con las ideas de Villa Rojas, en cuanto que enfatiza la fundamental significación de la trayectoria solar y, por consiguiente, del oriente y del poniente. En cambio, se aparta al quitar prácticamente toda importancia al norte y al sur en la concepción cósmica maya. A mi parecer hay aquí un doble equívoco. Por una parte, se está confundiendo la imagen que pudieron tener los mayas de la esfera celeste, en particular de lo relativo a los movimientos del sol, con lo que era además su imagen de la superficie terrestre del mundo en que vivían. Admitiendo que en la trayectoria del sol, oriente y poniente son puntos claves, y que en función de ellos es posible concebir las que llama Villa Rojas

"esquinas del cielo", de allí no se sigue que, con respecto a la imagen de la superficie terrestre, se eliminaran de hecho los rumbos cósmicos de norte y sur, descritos precisamente en muchos textos mayas y nahuas como los rumbos que están "a la derecha del camino del sol (norte)" y "a la izquierda del camino del sol (sur)".

El segundo equívoco, consecuencia del anterior, implica algo bastante grave. Eliminar de la concepción del espacio terrestre la idea de los rumbos del norte y del sur, equivale a despojar de todo simbolismo a esos sectores de la tierra. Es en otras palabras, dejar a dos cuadrantes del universo desprovistos de cualquier significación.

Daré sólo dos ejemplos de textos en los que expresamente se habla de los cuatro rumbos terrestres, en cuanto distintos de los celestes y como de realidades de importancia primordial. El primero, muy conocido, debe ser recordado aquí y está tomado del principio del *Popol Vuh*. Sigo aquí la más reciente versión, preparada por Dennis Tedlock con auxilio de su colaborador quiché Andrés Xiloj. Según dicho texto, cuando los dioses decidieron formar al mundo, refiriéndose a ello como a "la aparición de todo lo que es el cielo la tierra' establecieron:

los cuatro lados, los cuatro ángulos,
midiendo, poniendo cuatro estacas,
distribuyendo en partes iguales la cuerda,
alargándola,
en el cielo, en la tierra
los cuatro lados, los cuatro ángulos.[56]

En sus notas, en las que se incluye el comentario de Andrés Xiloj, expresa Tedlock que

los cuatro, lados, los cuatro ángulos...
[las expresiones correspondientes en lengua quiché]
continúan empleándose para referirse a las cuatro direcciones...[57]

Y destaca luego lo que ya en el mismo texto está claro: es decir que se aplican, bien sea al cielo o a la tierra: *cah xucut*

[56] *Popol Vuh*, Translated by Dennis Tedlock with Commentary Based on the Ancient Knowledge of the Modern Quich Maya, New York, Simon and Schuster, 1985, p. 72.
[57] *Ibid.*, p. 243.

cah, cah xucut uleu, "cuatro ángulos del cielo, cuatro ángulos de la tierra". Y además, confiriendo a la realidad toda de la tierra un carácter sagrado, los dioses —según este texto— midieron sus cuatro lados y clavaron en ellos otras tantas estacas. La tierra en sus cuatro rumbos no está, por tanto, carente de significaciones y símbolos.

El otro texto lo tomo del ámbito náhuatl. En él me parece encontrar una especie de reactualización del acto primordial de los dioses que distribuyeron y midieron los cuatro rumbos del mundo. En este caso se trata de la llegada y establecimiento de los mexicas al lugar que les estaba anunciado, donde edificarían México-Tenochtitlan. Según el texto náhuatl del cronista indígena Fernando Alvarado Tezozómoc en su *Crónica mexicáyotl,* una vez que los mexicas se asentaron en el lugar pronosticado, el dios Huitzilopochtli habló por la noche con el sacerdote Cuauhtlequetzqui y le dijo:

> —Escucha oh Cuauhtlequetzqui... estableceos por los cuatro rumbos (*nauhcampah*), repartíos, fundad señoríos. Y luego ellos [los mexicas] obedecieron, hacia los cuatro rumbos se establecieron. Y cuando se hubieron establecido en los cuatro rumbos, dijo [el sacerdote] Cuauhcóatl: Así se ha hecho, oh otorgador de bienes, según tú me lo ordenaste, se han repartido tus padres [tus siervos]...
>
> Así se ve, hacia los cuatro rumbos habréis de quedar:
> en Moyotlan [al suroeste] que ahora se llama San Juan, en Teopan [al suroeste] que ahora se llama San Pablo; en Tzacualco [al noreste] que ahora se llama San Sebastian, y en Cuepopan [al noroeste], que ahora se llama Santa María la Redonda.[58]

Así como los dioses —en el caso de los quichés— habían hecho primordial distribución de los cielos y de la tierra en cuatro lados, cuatro ángulos, asimismo estos otros mesoamericanos, los mexicas, al fundar su ciudad, reactualizan la acción, también para ellos primordial, y distribuyen el ámbito donde edificarán sus habitaciones y templos hacia los cuatro rumbos del cosmos, *nauhcampah.* A cada uno de esos rumbos —como se ve en los códices y se tornó patente en el recinto de la ciudad y, de modo especial, en el Templo Mayor— correspondieron significados

[58] Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl,* versión de Adrián León, segunda edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975, pp. 74-75.

y símbolos propios. Para los pueblos de Mesoamérica no hubo jamás espacios carentes de significación. La realidad de lo sagrado en verdad permeaba el camino del Sol, los rumbos todos de los cielos y la tierra. Precindir de esto equivaldría a pretender reducir la inevitable necesidad de referirse al norte y al sur, a sólo fines utilitarios, como sería en el deslinde de tierras o para las rutas en las salidas de comerciantes o guerreros.

Por otra parte, emplear sin más precisiones los conceptos de zenit y nadir, viene a constituir una aplicación de ideas del Viejo Mundo al contexto de Mesoamérica. Los pueblos mesoamericanos de idioma náhuatl hablaban de *nepantla Tonatiuh*, "cuando el sol está enmedio". Esto difícilmente puede considerarse como sinónimo de lo que en astronomía se entiende por zenit, "el punto del hemisferio celeste superior al horizonte, que corresponde verticalmente a un lugar de la tierra". Y si en textos de la cultura náhuatl se habla también de *Yohualnepantla*, "la mitad de la noche", para referirse al momento en que el sol se encontraba a medio camino en su recorrido por el inframundo, difícilmente puede decirse que tal creencia coincide en sentido estricto con lo que se entiende por nadir, "punto de la esfera celeste diametralmente opuesto al zenit". Así, quienes huyendo de lo que pensaron era una extrapolación del pensamiento del Viejo Mundo, introducida desde los tiempos de fray Diego de Landa, emplean ahora los conceptos de Zenit y Nadir y sin más precisiones los aplican al contexto maya, incurren en el vicio que están condenando.

La imagen que los antiguos mesoamericanos tenían de la superficie de la tierra era la de un amplio espacio limitado únicamente por las aguas inmensas (en náhuatl: *cem-anahuac*, "el conjunto de lo rodeado por el agua") o, según lo refiere el *Popol Vuh*, aquello que, "al apartarse las aguas" (*are ri ha chel tah* . . .), quedó enmedio, "la tierra" (*uleu*), "cuya superficie quedó, fue igualada . . ." (*u laquel ta q'urib, cha't ta q'ut* . . .). Es decir que, lejos de concebirse la tierra como una esfera, se pensaba por los mesoamericanos al modo de una especie de enorme superficie en medio de las aguas inmensas. Aplicar a tal imagen terrestre las ideas de Zenit y Nadir equivale a atribuir a los mesoamericanos la concepción de una esfera celeste.

En realidad en el nuevo intento de interpretación hay una confusión. Es indudable que, en lo tocante al comportamiento

del sol a lo largo de su curso, tenían significación primordial el oriente; luego el punto más alto en su recorrido celeste; enseguida el poniente, y el punto más bajo de su trayectoria en el inframundo. Pero, aceptando esto como algo evidente, de ello no se sigue que, en la visión maya del mundo, carecieran de significación los sectores norte y sur de la tierra. Una cosa es atender a los puntos de referencia en la trayectoria solar y otra distorcionar la imagen de la superficie terrestre, suprimiendo —lo que de hecho es imposible— toda referencia cósmica a los rumbos situados "a la derecha" (norte) y "a la izquierda del camino del sol" (sur).

Queda al menos el mérito en la labor de quienes han presentado tal hipótesis, de haber reafirmado, en función de ella, lo que ya Villa Rojas había expuesto, es decir la constante interrelación del ciclo solar —en virtud del cual existen el día y el tiempo— con los rumbos del espacio cósmico: salida-oriente; derecha del camino del sol-norte; izquierda del camino del sol-sur; llegada al punto más alto; ocultamiento-poniente, y punto más-bajo en el inframundo. Esto —confirmado por no pocos textos de la tradición maya y náhuatl— nos permite percibir la primordial importancia que se daba al "derrotero" solar lo que, en modo alguno despojaba de significación a aquello que también estaba allí en la superficie terrestre: el norte y el sur.

A modo de conclusión

Concluiré este que he llamado "diálogo" —pues me he estado referiendo a quienes han hablado del presente libro o han tocado materias relacionadas con su tema central, el del tiempo entre los mayas— citando un reciente ensayo en el que su autora ofrece una visión de conjunto sobre las concepciones acerca de espacio-tiempo en Mesoamérica. Se trata del artículo precisamente intitulado "Tiempo y espacio en Mesoamérica" por Mercedes López-Baralt. [59]

Su propósito en él es reunir en forma sucinta lo más sobresaliente sobre el tema no sólo en lo que toca a la cultura maya sino en general a las varias ramas de la civilización mesoamericana. Puesto que de hecho es de las culturas maya y náhuatl de las que se conservan más testimonios al respecto, en ellos

[59] Mercedes López-Baralt, "Tiempo y Espacio en Mesoamérica", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, julio 1983, núm. 397, p. 5-43.

se fija de preferencia. El fin ulterior es precisar si las concepciones sobre espacio-tiempo en Mesoamérica, por sus semejanzas o identidades, constituyen otro elemento principal en la caracterización de esta gran área de cultura. El plan adoptado es partir de una exposición acerca de "el tiempo y sus divisiones" en la que describe los sistemas de las cuentas calendáricas y lo referente a las edades cósmicas. Para ello aduce textos mayenses y nahuas. Presenta luego, con materiales de códices y textos, la concepción o imagen del espacio es sus distintos planos y rumbos. De nuevo sus fuentes de información son de origen nahua y maya. Atiende finalmente a la integración de tiempo-espacio en el contexto de la visión del mundo. Apoyada en alto grado en los testimonios que he aducido en *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* y en *La Filosofía náhuatl*, su conclusión es que, efectivamente, esta concepción tuvo vigencia en Mesoamérica. Esta aseveración pudo fundamentarse más adecuada y ampliamente atendiendo a fuentes de otros ámbitos dentro de dicha gran área de cultura. Como ejemplo diré que se dispone de algunas, muy importantes, de la cultura mixteca, como lo incluido en los códices *Vindobonense, Gómez de Orozco, Rollo Selden* y lo expresado en las obras de Fray Francisco de Burgoa y otros cronistas. En realidad la indagación plena de la concepción tiempo-espacio a nivel integral de Mesoamérica, y con un enfoque diacrónico, no se ha llevado a cabo. En esto las investigaciones etnográficas entre diversos grupos contemporáneos pueden aportar nuevos y muy valiosos datos. A modo de ejemplo, mencionaré al menos que en la revista *Tlalocan*, que continúa publicando la Universidad Nacional, se incluyen no pocos textos que tocan al tema tiempo-espacio obtenidos entre grupos chatinos, chinantecos, ch'ol, huaves, huicholes, kanjobales, lacandones, mayas, mazatecos, mixes, nahuas, pames, popolocas, tlapanecos, totonacos, triques, tzeltales, tzotziles, tzutujiles y zapotecos. Testimonios como éstos y otros incluidos en manuscritos indígenas y en crónicas relacionadas con algunos de tales grupos, son fuentes de primera para poder ampliar la mira y entrar en estudios comparativos de alcances en verdad mesoamericanos respecto de estas formas de pensamiento.

A modo de conclusión diré que lo hasta ahora alcanzado —y según puede verse, ha habido importantes contribuciones durante el último *katún*— a la vez que enriquece nuestros conoci-

mientos sobre este tema, lleva a nuevos interrogantes, antecedente de otros planteamientos. En este campo, como en otros de la investigación mesoamericanística, cada estudioso es, en el mejor de los casos, un émulo de las deidades portadoras de los destinos y significaciones del tiempo. Ha recibido lo aportado por otros y lo ha hecho suyo. Luego, como si ello fuera su *k'in o tonalli* —su día, tiempo y destino— debe enriquecerlo para entregarlo a quienes habrán de sucederlo. Trágico en verdad sería que se rompiera la secuencia de los periodos del tiempo con todos sus destinos o la de los esfuerzos por investigar y ahondar en sus secretos, los del tiempo-espacio, en la realidad existencial de los mayas, en la de toda Mesoamérica y asimismo, en la del hombre universal. Si ello ocurriera, la vieja antorcha se apagaría, no habría ya ni significaciones ni destinos y todo retornaría a la oscuridad primordial.

POST SCRIPTUM

Añadiré que, estando ya a punto de imprimirse este libro, ha llegado a mi conocimiento un nuevo y singular hallazgo que corrobora lo que he expuesto acerca de los cuatro rumbos y sectores cósmicos. El descubrimiento tuvo lugar en la zona arqueológica de Río Azul, en el extremo noreste del Petén guatemalteco. Allí, el arqueólogo Richard E. W. Adams exploró en 1985, entre otras cosas, la clasificada como tumba 12 del temprano periodo clásico maya. Del descubrimiento que aquí en particular nos interesa, da cuenta el propio Adams:

> Encontramos otras hermosas pinturas de glifos. En las finamente aplanadas paredes de la tumba aparecen los signos correspondientes al oriente, sur, poniente y norte. Aunque los significados de estos jeroglíficos se han conocido ya por más de un siglo, nuestro descubrimiento marcó la primera vez que se encontraron en su propio contexto natural, ya que su presencia en la Tumba 12 corresponde correctamente a las direcciones reales. [60]

[60] Richard E. W. Adams, "Río Azul", *National Geographic Magazine*, Washington, D. C., v. 169, num. 4, April 1986, p. 441-442.

Lejos de haber pintado el glifo del norte en el techo de la tumba para indicar la dirección del zenit, o de haber trazado el glifo del sur en el suelo de la misma tumba para apuntar hacia un supuesto nadir, los signos jeroglíficos del norte y del sur —al igual que los del oriente y del poniente— corresponden a las direcciones o rumbos reales, a los que se orientan de hecho las cuatro paredes de la tumba. ¿Se quiere todavía alguna otra forma de evidencia de que a los mayas les interesaban realmente los cuatro rumbos o sectores del mundo?

ÍNDICE ANALITICO

Acalan: 87
Acantun (piedras conmemorativas del año nuevo): 74
adivinación (sentido astrológico de los cómputos): 11, 25, 26, 42-44, 45, 63, 94, 105-106, 157-159
agricultura (el calendario y la): 50-52, 53, 106, 122, 149, 150 151, 155
ahau (signo de): 24-25, 47, 52, 53, 59, 103, 104
ah Beeob ("los del camino"): 9
ah kinob (sacerdotes del culto solar): 43, 91, 100, 105, 133, 157
ah Napuctun (sacerdote maya): 91, 94
altiplano (culturas del): 35 n. 42, 99, 141, 145-147
Anders, Ferdinand: 21 n., 39 n., 111
animales (figuras en los glifos): 36, 40, 43, 44, 50, 53, 57-58, 60, 61, 68, 74, 78, 88
año trópico: 17, 25-26; año de 360 días (*tun*): 21, 22, 23, 58, 104; año de 365 días (*haab*): 25-26, 86, 149, 156, 157, 161; orientación de los años: 84-87, 160-162
árboles cósmicos: 66, 72-73, 74, 75, 77, 130, 131, 142-144
aritmética maya: 17-18; cero o "completamiento": 17-18, 23, 48, 59
arquitectura maya: 77-78
arte en relación con la concepción del tiempo: 108-109
astrología (implicaciones astrológicas de los cómputos mayas): 11, 25, 26, 27, 42-44, 45, 63, 94, 104, 105-106, 157-159
astronomía (observaciones y cómputos): 25-28, 29, 107, 108, 135-136, 137, 148
aves cósmicas: 40, 67, 73, 74, 77, 83; *ave moan*: 56, 68, 77, 78, 79 80, 89

Bacabes (*bacabob*): 66, 71, 73, 82, 85, 130, 133, 142
baktunes: 20-21, 29, 55, 58, 59, 104
balamob (protectores de las sementeras): 73, 131
Barrera Vásquez, Alfredo: 43 n., 45, 46, 61, 69, 83 n., 86 n., 103 n., 111, 144, 163
Barthel, T. S.: 11, 111
Becerra, Marcos E.: 14 n., 111, 149, 152, 163
Belice: 128
Berlin, Heinrich: 11, 111
Beyer, Hermann: 11, 111
Blom, Frans: 127, 144, 163
Bolon-ti-ku (nueve deidades del inframundo): 69, 78, 80, 81, 82, 88-89, 125, 140, 141
Bricker, Victoria R.: 14 n., 112

Cakchiqueles: 32
Calakmul, estela 9: 19 n.
calendario (en Mesoamérica): 95-96; sistemas mayances: 19-28, 109, 149-152, 153; sistemas equivalentes en el Altiplano: 21; supervivencias: 14 n., 137, 154-162 (Véase: cuenta larga, serie complementaria, cómputos, ruedas de los katunes, *tzolkin*)
Campeche: 20, 32
cargas de tiempo: 39, 43, 45, 47, 59-62, 63, 81, 83, 86, 104-105, 108, 133, 157-160
Caso, Alfonso: 21 n., 80 n., 95 n., 112, 148, 163
cataclismos cósmicos: 80-83, 90, 142-143
ceibas de los rumbos del universo: 72, 82-83, 97, 131, 142-144

cero o "completamiento": 17-18, 23, 48, 58
ciclos: 18-28, 29, 63, 77, 87, 97-98, 101-102, 104, 108, 145, 162; ciclos completos: 23, 48, 59, 104, 108; cuentas de los *katunes*: 24-25, 42, 45, 47, 61-62, 103, 109; de 260 días: 21, 24, 26, 28, 34-35, 95, 99, 106, 147, 156-159; de 360 días (*tun*): 20, 21, 23, 58, 104; de Venus: 26-27
cielos: 77, 78-83, 89, 140-147; bandas celestes: 78, 79, 80, 88, 100-101 (Véase monstruos celestes)
ciudades y pueblos (distribuidos en función de los rumbos cósmicos): 87, 130-131, 134, 144, 161-162
cocodrilo (Véase: monstruos terrestres y celestes)
códice *Fejérvary-Mayer*: 128-129
códice: *Telleriano-Remensis*: 149
códices mayas: de *Dresde*: 18, 26, 27-28, 33, 36, 37, 38, 40, 41, 48, 51, 54, 57, 58, 65, 67, 68, 69, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 84, 88, 89, 112, 137, 138; de *Madrid*: 33, 36, 37, 38, 40, 41, 51, 68, 73, 74, 76, 80, 81, 84, 112, 139; de *París*: 25 n., 36, 68, 112
Coe, Michael D.: 87, 95 n., 113, 163
Cogolludo, Diego López de: 30, 39, 103, 113, 165
colores cósmicos: 70, 71-72, 74-75, 84, 127, 129; simbolismo de los colores en los numerales: 48
completamiento, signo de: 17-18, 48, 59; fechas en función de su completamiento: 23, 48, 104, 108
comparativos (estudios lingüísticos): 31-35, 48, 50
cómputos: 18-28, 42, 48, 49, 59, 62, 98-99, 104, 106-108, 149-151, 157-159, 160-162; ciclos completos: 23, 48, 59, 104, 108; remotos hacia el pasado y el porvenir: 19-20 (Véase: cuenta larga, serie complementaria, *tzolkin*)
Copán: 25, 32, 38, 51, 54, 73, 76, 78, 79; estela A: 26; estela D: 59, 60, 103-104; estela I: 33; estela J: 57; estela M: 33; estela P: 84
correcciones (formas de ajuste y corrección calendárica): 17, 23, 25-28, 102
creación del mundo: 20, 81-83, 91-94
crónicas mayas (véase *Chilam Balam*, libros de, *Popol Vuh*, textos en lenguas mayances)
cronología (sistemas de): 20-28, 49, 59, 85-87, 104, 149-151, 157-159, 160-162
cuchumatanes (zona de los, Guatemala): 124, 133, 147, 148, 154-155
cuenta larga (sistema de la serie inicial): 20-23, 35, 96
cultura maya (sus diferencias regionales y formas de evolución): 13-15, 31-35, 48, 50, 65, 96, 109, 121-124, 129

Chac y chaques (dioses de la lluvia): 40, 41, 73, 75, 80, 82, 85, 122, 127, 130, 131
Chakanputún (abandono de): 105
Chamá (vaso de): 109
Chan Kom (Yucatán): 130-131, 147, 148
Chiapas: 14, 32, 95, 122, 123, 125, 132, 136, 138, 146, 147, 149, 152, 153
Chicchan (dioses-serpientes): 50, 53, 104
Chichén Itzá: 51, 77, 78, 87, 105, 136
Chilam Balam (libros de): 13, 14 n., 25 n., 30, 42-44, 61-62, 68, 69, 71, 72, 81-83, 86, 91-92, 103, 104-105, 113, 125, 130, 137, 138, 141
chontales: 87
chortis: 137
chuh: 50 n., 123

destinos: 34 n., 42-44, 45, 47, 49, 59, 61, 62, 104-105, 157-160, 162; concepto maya de: 31-35, 37-39, 52, 92-93, 145, 149, 156; glifos de los días: 47-52, 73, 85; pronósticos de los días: 61-62, 157-159 (Véase: *kinh*)
Dieseldorf, E. P.: 113
dioses, de los días: 50-52, 63, 88; de los meses: 55-56, 88, 91; de los números: 53-54, 88, 92-93; de la agricultura: 50-52, 53, 55, 63, 73, 88, 99, 130, 142; de la lluvia y el viento: 50-52, 53, 56, 62, 73, 88, 99,

130, 134, 142; de la guerra: 40; de la muerte: 50, 53, 63, 73, 78, 88, 99, 145; dios solar: 35, 37, 39-40, 42-43, 63, 88, 98, 101; los dioses y los cuerpos celestes: 50, 52, 53, 55, 63, 73, 88, 99
"dragones" celestes: 52, 77
Durán, Diego: 145-147, 163
Dzitbalché (cantares de): 45-46

Eclipses (tablas de): 27-28, 88, 89, 106
edades cósmicas (soles): 20, 34, 47, 49, 63, 81, 90, 97, 108
El Baúl (Guatemala): 95
escritura maya: 12, 17-18; glifos calendáricos: 19, 29, 30, 35-37, 50-51, 53-54, 57, 58
Espacio (en relación con el tiempo): 64, 81-94, 160-162; distribución horizontal: 65-77, 128-140; vertical: 77-83, 140-147
estrella grande, *Venus*: 26-27, 50, 52, 56

"Fachadas de Quetzalcóatl": 78
familia lingüística mayance: 31-35, 48, 50, 97
fiestas y ceremonias: 29, 34 n., 40, 87, 105, 109, 127, 129, 131-132, 133-134, 139-140, 150-151, 152-153, 155-156, 158-159, 161
figuras humanas (véase: rostros)
filosofía del tiempo: 7, 11-12, 94, 96, 107-110; dificultades inherentes a su estudio: 7-8, 13-15
flor de cuatro pétalos (*plumeria*), símbolo de *kinh*: 32-33, 35
Förstemann, Ernst: 11, 113
Fuente, Beatriz de la: 66 n., 113
fuentes para el estudio del tema del tiempo: 29-30
Fuentes y Guzmán, Antonio de: 30

Genet, Jean: 130, 163
geografía del mundo maya: 32, 121, 123, 148, 154
Gillin, John: 164
Girard, Rafael, 137, 164
glifos (véase: jeroglíficos)
Goodman, J. T.: 11, 49, 113
Gordon, G. B.: 113
Guatemala: 14, 32, 95, 121, 123, 124, 133, 136, 137, 140, 147, 154-155, 162
Guiteras Holmes, Calixta: 138-139, 164

Haab (año solar): 21, 25-26, 86, 149, 156, 157, 161
Halakal: 54
historia (con sentido cósmico): 104-105, 108
Holland, William R.: 14 n., 113, 132, 164
Hunab ku (su posible identidad con *kinh*): 39, 122, 132-133

Imix (primero de la serie de los días): 50, 53, 67, 86, 92
inscripciones calendáricas más antiguas: 17-18 n., 30, 44, 95-96
Itzaes: 102-103, 104-105, 144
Itzam Cab Ain: 68, 69, 125
Itzam Noh Ku: 126
Itzamná: 39, 40, 43, 44, 68, 70, 125, 126, 127, 128
Iziles: 50 n., 86, 123, 133, 140, 155, 156, 160-162
Izapa (zona de): 18 n., 95

Jaguar (su simbolismo en relación con el tiempo y el espacio): 36, 40, 43, 44, 52, 53, 55, 62, 73, 88
Jalaltecas: 50 n., 123
jeroglíficos de connotación temporal: 12, 19, 29, 30, 35-37, 50-51, 53-54, 56, 57, 97; direccionales: 75-77

Katunes: 21-23, 29, 42-43, 45, 57, 58, 81, 86, 91, 97, 104, 105, 144; piedras de los katunes: 63, 102-103; "ruedas" de los *katunes*: 24-25, 42, 45, 47, 61-62, 103, 109
Kaufman, Terrence S.: 31 n., 113
Kelly, David: 15, 113
kinh, antigüedad del vocablo en las lenguas mayances: 31-35; evolución semántica: 34, 37; glifos de *kinh*: 32-33, 35-39; carácter divino: 39, 40, 42, 45, 77, 100-102, 156; el universo de *kinh*: 77, 87-94, 95-110, 157-160
Kinchil Cobá (Chachalaca del ojo solar): 43, 47

Kinich Ahau (Señor del ojo solar): 39.40, 105
Kinich Kak Moo (Rostro solar, guacamaya de fuego): 39, 42, 47
Krickeberg, Walter: 141, 144, 147, 164

Lacandones: 125, 131
La Farge, Oliver: 124, 155, 164
Landa, Diego de: 24 n., 30, 39, 40, 51, 57, 74, 85, 103, 105, 113, 129, 130, 131, 142, 144, 161, 164
lingüística comparada mayance: 31-35, 48, 50, 97
Lizana, Bernardo de: 100 n.
Lizardi Ramos, César: 11, 17 n., 114
lluvia (Véase: *Chac* y dioses de la)
López de Cogolludo, Diego (Véase: Cogolludo)
luna, eclipses: 27-28; diosa de la luna: 52, 69, 100

Magia: 131-132
Makemson, M. W.: 115
mames (indígenas): 32, 123, 136; deidades: 127-128
Maní: 85, 125
Martínez Hernández, J.: 11, 165
matemática maya: 17-19
Maudslay, A. P.: 22, 115
Mayapán: 105
McArthur, Harry: 160, 165
McQuown, Norman A.: 31, 115
Mediz Bolio, Antonio: 137, 164
meses del calendario (Véase: *uinales*)
mitología: 35, 37, 40, 44, 49, 125; mitología matematizada: 102, 108
moan (Véase aves)
Molina, Marta F. de: 115
monstruos terrestres: 50, 65-70, 71, 88, 97, 125-128; celestes: 77-80, 88
Monte Albán (Oaxaca): 18 n., 95
Morley, Sylvanus: 11, 19, 20, 21, 22, 25 n., 28, 78, 80, 115, 136, 140, 157, 165

Nakum: 75, 76, 84
Naputún: 91, 94
Naranjo: 19 n., 58, 73, 75, 84
norte (*xaman*): 71, 72, 73-77, 85, 128-140
numerales: 17-18, 29, 47, 48-49, 53-54, 161, 162
números de distancia: 23
Núñez de la Vega, F.: 144, 165

Oakes, Maud: 136, 165
Oaxaca (culturas de): 18 n., 80 n., 95, 96, 99, 136
olmecas: 95-96
Oriente (*lakin*): 34, 71, 72-77, 85, 128-140
Oxlahun-ti-ku (trece deidades de los planos celestes): 69, 78, 81, 82, 89, 141

Pahuahtunes (pahuahtunob): 73, 85, 130, 131
Palenque: 15, 33, 54, 73, 75, 76, 80, 88, 89, 90, 109, 140; Cruz: 57, 66, 77; Cruz Foliada: 33, 54, 66, 77; Templo del Sol: 38, 66
Pérez (*Códice*): 86 n., 125, 128, 163
Pérez Martínez, A.: 39 n.
Petén: 32, 125
Piedras Negras, estela 8: 19 n.; estela 12: 54; estela 14: 37
Pineda, Emeterio: 152
pisos celestes: 78-83, 141-147
plumaria: 32-33, 35
pokomames: 32
pokomchíes: 34, 50 n.
Poniente (*chikin*): 34, 71, 72-77, 85, 128-140
Popol Vuh: 20, 30, 34, 63, 70, 115, 129
portadores del año: 40, 84-87, 133, 147, 155, 160-162
profecías: 42-44, 61-62, 69, 81, 104, 105-106, 108, 157-159
Pusilhá: 57

Quetzalcóatl (*Kukulkan*): 78
quichés: 32, 34, 50 n.
Quiriguá: 32, 73, 75, 76; estela A: 54; estela B: 58; estela C: 51; estela D; 19, 59; estela E: 21-23; estela F: 19, 57; estela G: 57; estela I: 33; estela J: 58; estela K: 56; estela L: 51; estela P: 33; estructura I: 37

Ranas (*uob*): 74, 75
Recinos, Adrián: 20 n., 70 n., 115, 165
Redfield, R.: 131, 132, 147, 156
Remesal, Antonio de: 116
Rosny, L.: 40

rostros de los dioses del tiempo: 35-36, 42, 43, 45, 49, 50-57, 61-62, 63, 64, 86, 88, 89-90, 91, 99-102, 103, 106, 109
Roys, Ralph L.: 71, 72 n., 94 n., 104, 105 n., 116, 125, 128, 138, 139, 141, 166
ruedas de los *katunes* (Véase: *katunes*)
rumbos cósmicos: 50, 70-77, 127, 128-140; división cuatripartita y sus relaciones temporales: 84-88, 91, 160-162
Ruz Lhuillier, Alberto: 14 n., 66, 89, 90, 116

Sabios: 20, 49, 61, 94, 95, 97, 103, 106
sacerdotes: 20, 34, 39, 40, 43, 63, 95, 105-106, 108, 110, 131, 134, 137, 157
sacrificios: 53, 63, 67, 68, 74, 106, 110
Sánchez de Aguilar, Pedro: 30, 85 n., 115, 152, 166
Satterthwaite, L.: 11, 116
Schellhas, Paul: 39, 40, 116
Schultze Jena, Leonard: 70 n., 116
Seler, Eduard: 15, 39, 40, 52 n., 65 n., 78, 116, 137
serie complementaria: 22-23
serie inicial (Véase: "cuenta larga")
serpientes: 50, 53, 77-80, 88, 104, 126
Siegel, Morris: 166
simbología (en relación con el tiempo): 29, 32, 35-36, 37-38, 40, 44-45, 50-59, 63, 65, 70, 73-77, 81, 83, 88, 97, 100-102, 107, 108-109, 110, 138
sistema de numeración: 17-18, 48, 53-54
Sodi, Demetrio: 15, 94 n., 116
sol, significación de *kinh*: 31, 34-35, 44-46, 50, 77, 100-102; soles cosmogónicos: 20, 34, 47, 81, 90, 97, 99, 108
Solís Alcalá: 86 n., 166
solsticios: 134-136
Soustelle, Jacques: 127, 166
Spinden, H. J.: 88 n., 99, 116, 137, 166
Steward, Lincoln J.: 133, 140, 149, 155 156, 157, 161, 66
Supervivencias de la concepción del tiempo y el espacio entre grupos contemporáneos: 14, 121-162
Sur (*nohol*): 71, 72, 72-77, 85-86
Swadesh, Mauricio: 32 n., 116

Tao (conceptos de *Tao* y de *Kinh*): 107-108
Tayasal: 105, 144
Teeple, J. E.: 11, 25 n., 26, 116
textos en lenguas mayances: 13-14, 20, 30, 34, 42-45, 57, 63, 70, 72, 73, 85, 86, 91-92, 103, 104, 105, 113, 115, 125, 130, 137, 138, 141
Thompson, J. E. S.: 9, 11, 12, 13, 15, 19, 21 n., 25 n., 32, 35, 36, 44, 47, 48, 49 n., 52 n., 54, 57, 58, 59, 67, 70, 76, 78, 84, 97, 103, 110 n., 116, 125, 126, 128, 130, 133, 141, 152, 155, 157, 166
tiempo (la concepción maya como objeto de estudio): 11-15, 28, 96; *kinh*, expresión del concepto de tiempo: 30-35, 97-98; símbolos mayas del tiempo: 29-46, 48-64, 97, 99-102, 160-162; cargas del tiempo: 39, 43, 45, 47, 58-62, 149-152, 155-159; tiempo cíclico: 20, 21, 29, 34, 47, 62, 87, 91, 99; tiempo sin límites: 18-21, 63; carácter divino: 39, 40, 42, 45, 58, 59; espacialización del tiempo: 84-94, 160-162
Tikal, estela 1: 67; estela 29: 20, 95; altar 5: 51, 57, 73, 75
Tozzer, A. M.: 39 n., 67, 68 n., 100 n., 118, 125-126, 127, 131, 141, 143, 161, 166
Tres Zapotes, estela C.: 18 n., 95
tun (año): 20, 21, 23, 57, 104
tzeltales: 50 n., 123, 148, 149
tzolkin (calendario de 260 días): 21, 24, 26, 27, 28, 34-35 n., 95, 99, 106, 147, 156-159
tzotziles: 50 n., 122, 123, 132, 133, 139, 144, 146, 148

Uaxactún, estela 9: 18 n., estela 26: 33; fresco G: 51
Uayeb (cinco días últimos del año): 56, 87, 149, 156
uinales (meses): 21, 29, 55-56, 58, 59, 91, 98, 104, 149-151, 152, 156

Usumacinta (cuenca del): 32
Uxmal: 42, 78

Valladolid (Relación de): 39
vasos polícromos: 109
Venus (Véase: "estrella grande")
Villa Rojas, Alfonso: 14, 15, 87 n., 118, 119, 123, 131, 132, 134, 147, 148, 153, 165, 166
visión maya del mundo (su relación con el tema del tiempo): 15, 28, 99-110, 121, 162
Vogt, Evon Z.: 14, 96 n., 118, 122, 123, 133, 136, 139, 140, 153, 166

Wagley, Charles: 14 n., 118, 166
Welch, Holmes: 107 n.

X-Cacal (tribu del sureste de Yuc.): 134
Ximénez, Francisco: 30, 118
xma-kaba-kin (días sin nombre, véase *Uayeb*)

Yaxchilán: 37, 51, 54, 57, 58, 60, 67, 78, 99, 100, 109, 126, 140
Yaxkin: 35, 55, 151
Yucatán (mayas de): 32, 34, 39, 44, 45, 50, 56, 66, 70, 85, 91, 100; 125, 127, 130, 133, 137, 142, 143, 147, 152, 161

Zimmermann Günter: 12 n., 97. 118
zinacantecos: 14 n., 122, 123, 132, 139, 153

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

1. Ejemplo del uso de los numerales (*Códice de Dresde, 44-b*)) 18
2. Cómputos de fechas remotas en el pasado (Quiriguá D y F) 19
3. Estela E. de Quiriguá 22
4. Rueda de los *katunes*, según Landa 24
5. Glifos de la estlea A de Copán 26
6. Glifos de *Kinh*: la flor de cuatro pétalos 33
7. *El dios solar*, variante jeroglífica de *Kinh* 37
8. *Kinh*, en la simbología del periodo clásico y en los códices 38
9. Representación de *Kinh* en relación con otras deidades (*Dresde 26a y Madrid, 20c*) 41
10. Los glifos de los días en las inscripciones y en los códices 51
11. Deidades de los números 54
12. Glifos de los meses en las inscripciones y los códices ... 56
13. Variantes de glifos de *katunes, tunes* y *uinales* 57
14. Deidades portadoras del tiempo (Copán D y Yaxchilán L) 59
15. El mascarón monstruoso de la tierra (Palenque) 66
16. Estilización del cocodrilo terrestre (Yaxchilán 7) 67
17. El monstruo terrestre con dos cabezas (*Dresde 3*) 68
18. El monstruo terrestre (*Dresde 4-5b*) 69
19. La distribución cuatripartita del mundo (*Madrid 75-76*) .. 74
20. Dios de la lluvia (*Madrid 31a*) 75
21. Glifos direccionales (orientación de los años), en las inscripciones y los códices 76
22. El ave *moan* en la simbología y en los códices 79
23. Probable representación de un cataclismo cósmico (*Dresde 74*) 80
24. *Kinh* en la tabla de eclipses (*Dresde 56a*) 89
25. Personajes en los muros de la cripta del sarcófago de Palenque 90
26. El universo de *Kinh* (estela 10 de Yaxchilán) 101

ILUSTRACIONES DEL APÉNDICE I

1. Serpiente grabada en el risco donde se rinde culto a *Itzan-Noh-Ku* 126
2. Posición de las cuatro "esquinas del cielo" 135
3. Símbolo del sol según el *Códice de Dresde* 138
4. Diagrama de las cuatro regiones cardinales (*Códice Fejérvary-Mayer, 1*) 139
5. Concepción de los planos celestes y de la ceiba sagrada .. 143
6. Concepción espacial del universo, preservada entre los tzotziles 146
7. Las zonas menos aculturadas del área mayance 148
8. Región donde aún conserva su vigencia el antiguo calendario maya 154

ÍNDICE DE LÁMINAS

Tubo cilíndrico con el rostro de *kinh* (Palenque) después de la pág. 40

Cabeza de *kinh*, escultura en piedra caliza (Copán)

Glifos de figuras completas (estela D de Copán) después de la pág. 100

Glifos de estuco, 9 *baktunes*, 14 *katunes* (Palenque)

Glifo de estuco 3 *Pop* (Palenque)

Figura completa, portador de periodo (Palenque)

SUMARIO

A manera de prólogo . 7
Introducción 11
I. Los afanes cronológicos de los mayas . 17
II. Expresión y símbolos mayas del tiempo . 29
III. El tiempo como atributo de los dioses . 47
IV. El tiempo y el espacio 65
V. El hombre maya en el universo de kinh . 95
Referencias bibliográficas . . 111

Apéndice I

Espacio y tiempo entre los grupos contemporáneos . 119
Referencias bibliográficas del apéndice I . 163

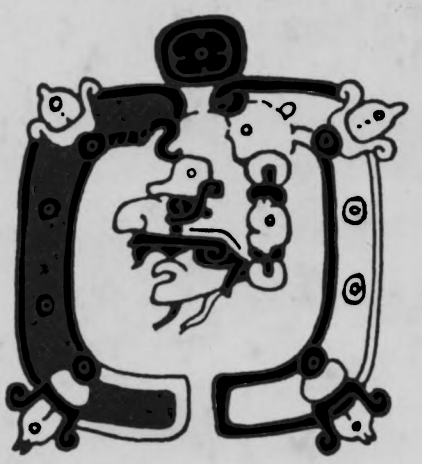
Apéndice II

Nuevas aportaciones sobre el tema de este libro . 169

Índice analítico 207
Índice de ilustraciones 213
Ilustraciones del apéndice I 214
Índice de láminas 214

Tiempo y realidad en el pensamiento maya

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, se terminó de imprimir en Talleres Gráficos de Cultura, S.A. de C.V., el día 4 de abril de 1994. Su composición original se hizo en tipo Electra de 11:12, 10:11 y 8:9 puntos. Esta tercera edición, de 2 000 ejemplares en papel Cultural de 90g, estuvo al cuidado de Ricardo Sánchez Flores y Ramón Luna S.



La lectura reciente de inscripciones en monumentos y objetos como códices y vasos de cerámica, creación de los mayas, ha revelado aconteceres en que participaron sus gobernantes, sacerdotes, sabios y guerreros. Se ha dicho que así se ha descubierto lo que fue la conciencia maya de su historia. Ésta, sin embargo, sólo se muestra en la plenitud de sus significaciones, contemplada a la luz de su visión del mundo. En ella son clave los conceptos de tiempo y espacio.

Tal es el tema de este libro, en el que se analizan testimonios sobre *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*, en inscripciones, códices, textos en maya yucateco y quiché, escritos ya con el alfabeto, y asimismo en la expresión contemporánea de varios grupos mayenses.

Miguel León-Portilla, autor de este libro, es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y miembro de El Colegio Nacional. Alfonso Villa Rojas, quien escribió en él un importante apéndice, es etnólogo, pionero en proyectos de investigación en Yucatán, Quintana Roo y Chiapas. Su vida la dedicó al estudio y servicio de pueblos mayenses como los tzotziles, tzetzales y otros.

Ilustración de portada: Rostro de *Kinh*, sol-tiempo, deidad, en la tabla de eclipses del *Códice de Dresde, 56a* / Diseño gráfico: Enrique Mañón